

ANA0018754

P12. 7233.5

PLATONE

DIALOGHI

VOL. V

IL CLITOFONTE E LA REPUBBLICA

TRADOTTI

DA

CARLO ORESTE ZURETTI

SECONDA EDIZIONE



BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1927

PROPRIETÀ LETTERARIA



4639X

APRILE MCMXXVII - 71296

PREFAZIONE

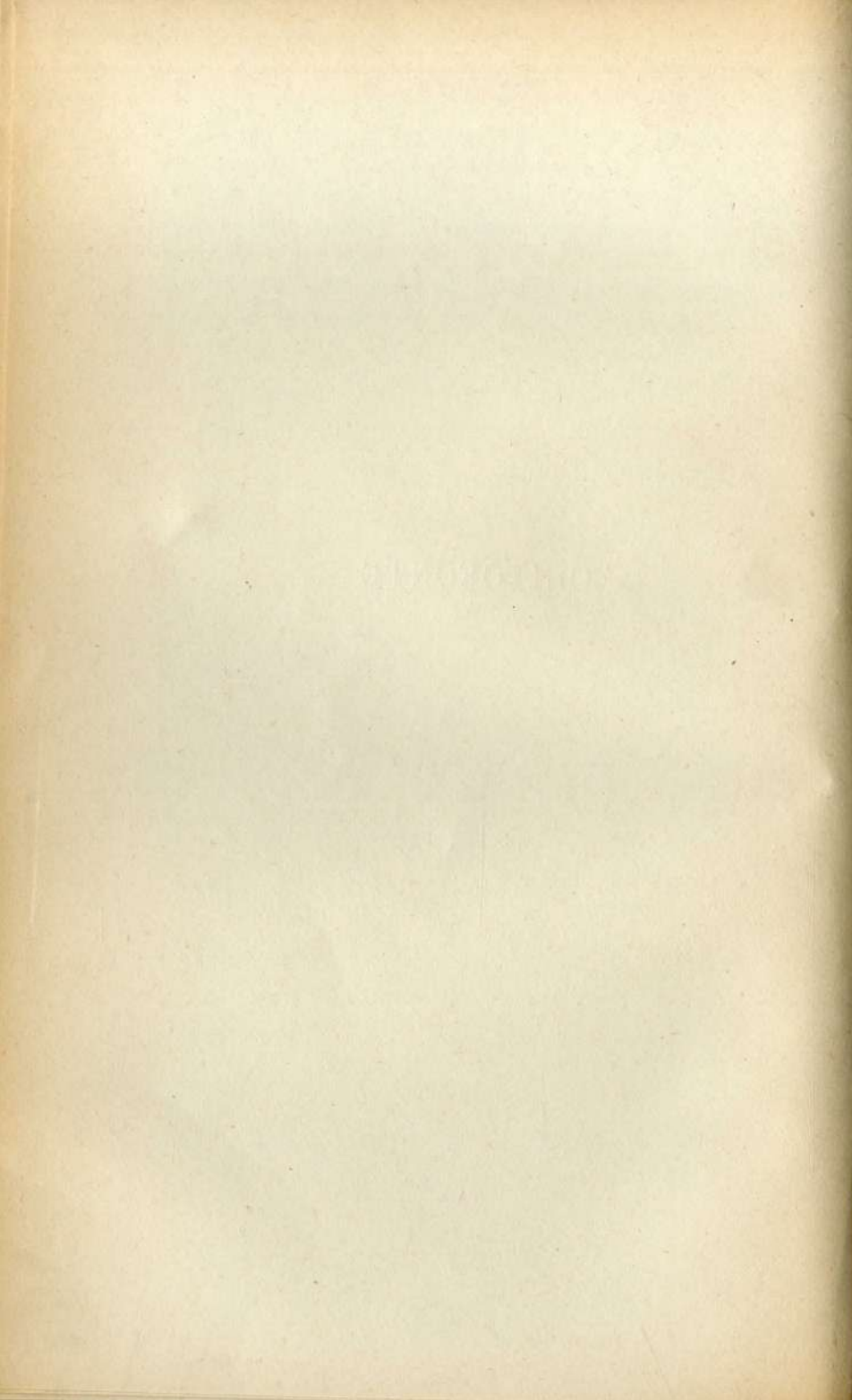
Quali siano i rapporti fra il *Clitofonte* e la *Repubblica* si espone in appendice al primo dialogo; i concetti fondamentali della *Repubblica* si riassumono nelle brevi pagine di *Osservazioni* che chiudono il volume. Queste poche dilucidazioni e le note seguenti ai libri ottavo, nono e decimo della *Repubblica* abbiamo stimate opportune o necessarie per l'intelligenza del testo da noi tradotto; e noterelle brevissime qua e là, dove ci è parso indispensabile affinchè il lettore potesse proseguire senza interruzioni la lettura. Giacchè, secondo le norme adottate in questa collezione, s'è dovuto evitare ogni forma di prolegomeni o di commento. Un commento buono e copioso si trova nell'edizione dell'Adam (*The Republic of Plato* edited with critical notes, commentary and appendices by JAMES ADAM, vol. II, Cambridge, 1902; non abbiamo veduta la seconda edizione), il cui testo abbiamo seguito confrontandolo coll'edizione del Burnet (*Platonis opera*, recognovit JOANNES BURNET, Oxonii, MCMXV) da noi seguita per il *Clitofonte*.

La versione vorrebbe servire ad una lettura continuata dell'opera platonica, anzi ad una sola prima lettura.

Perciò ha mirato a rendere fedelmente il pensiero del testo seguendolo anche nella disposizione delle parole e dei membri del periodo; il quale forse meglio si potrà comprendere quando la lettura sarà fatta a voce alta segnando e rilevando con l'accento e col ritmo i nessi ed i passaggi. Si tratta di un dialogo e di una forma che vuole riprodurre il vivo dialogo familiare.

C. O. Z.

CLITOFONTE



SOCRATE, CLITOFONTE.

SOCRATE. Sul conto di Clitofonte, figlio di Aristonimo ⁽¹⁾, 406 ci riferiva taluno recentemente, che, scorrendo con Lisia ⁽²⁾, biasimava le conversazioni con Socrate e superlativamente lodava la compagnia di Trasimaco.

(1) Clitofonte, figlio di Aristonimo, prese viva ed attiva parte alle vicende politiche di Atene durante l'ultimo periodo della guerra del Peloponneso. Ed infatti, nel 411, egli accettò la proposta di Pitodoro (onde vennero i quattrocento) proponendo però che si tenesse conto delle leggi di Clistene (ARISTOTEL., *Athen. Polit.*, 29, 3); nel 405 ARISTOFANE lo censura nelle *Rane* (v. 967) ponendolo, insieme a Teramene, fra gli scolari di Euripide [secondo lo scolio sarebbe censurato perchè ἀγρός, e, in altra redazione, perchè πανοῦργος e simile a Teramene]; insieme a Teramene partecipò alle trattative con Lisandro, ormai padrone di Atene, per avere un governo patrio. Siamo così al 404. ARISTOTELE (*Athen. Polit.*, 34, 3) lo pone fra coloro che non appartenevano alle eterie e discordavano dagli altri γνώριμοι che volevano l'oligarchia.

Si comprende perciò che Clitofonte si occupasse, fosse unicamente a scopo pratico, di giustizia e di governo; onde si comprende che esso appaia nella *Repubblica* accanto a Trasimaco il Calcedonio, e sia come l'eroe eponimo del *Clitofonte*. Come avversario di Socrate egli si trova in questo dialogo nella medesima posizione di Gorgia, Ippia, Protagora e via dicendo, che han dato nome ad altrettanti dialoghi nei quali appaiono come gli oppositori di Socrate.

Il WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, I, 102, n. 8, suppone che i Platonici ne sapessero, sul conto di Clitofonte, più di quanto ne sappiamo noi: l'ipotesi è fin troppo facile, data la posizione di Clitofonte; ma abbiamo anche qui un tratto platonico, cioè la storicità e la notorietà de' personaggi. Il KIRCHNER, *Prosopographia attica*, I, p. 572, suppone che questo Clitofonte, figlio di Aristonimo, sia il medesimo Clitofonte, che appare in un frammento di LISIA, *Oratores attici* ed. Sauppe, fr. 69.

(2) Lisia è il famoso oratore attico: su lui e la famiglia si veda il I libro della *Repubblica*. Un suo discorso amatorio è introdotto nel *Fedro* platonico.

CLITOFONTE. È un tale, o Socrate, che non ti riportava esattamente i discorsi da me tenuti, sul conto tuo, con Lisia; perchè in parte io non ti lodavo, ma in parte anche ti lodavo. Dacchè però è palese che tu mi biasimi, pur fingendo di non dartene nessun pensiero, ben volentieri te li esporrei io stesso — chè anche ci troviamo ad essere noi due soli — affinché tu meno t'induca a credere che io abbia cattive disposizioni verso di te. Ora, forse, tu non hai inteso bene; onde mi pare che tu ce l'abbia con me più che non dovresti: ma se tu mi concedessi completa libertà di parola, io ben volentieri l'accetterei; anzi desidero parlare.

407 SOCRATE. Ma sarebbe brutto davvero, che, avendo tu l'intenzione di giovarmi, io non ti assecondatai: perchè è palese che, una volta che io abbia conosciuto dove io sia peggiore e dove migliore, taluni atti praticherò e preferirò, taluni altri eviterò a tutta possa.

II. — CLITOFONTE. Ascolta. Io veramente, o Socrate, intrattenendomi teco rimanevo spesso colpito nell'udirli, e mi sembrava che in confronto degli altri tu avessi perfettamente ragione, allorquando, censurando gli altri, a guisa di un dio su macchina tragica, declamavi dicendo: « Dove andate, voi? e ignorate che non fate nulla di quanto dovrete, voi, che per le sostanze mettete tutto il vostro impegno ad acquistarle; ma pei figli, ai quali le lascerete in eredità, affinché sappiano valersene secondo giustizia, non cercate maestri di giustizia — dato che la si possa apprendere, — i quali, dato che la si possa professare e praticare, la facciano loro praticare e professare completamente: nè in precedenza vi siete dato pensiero di educarvi voi stessi in questa direzione. Ma, vedendo che voi ed i figli vostri ne sapete a bastanza di lettura e scrittura, e di musica e di ginnastica — e questa voi ritenete sia completa educazione di virtù — e vedendo poi che tuttavia riuscite male in materia di ricchezze, come non disprezzate l'attuale educazione e non cercate chi vi liberi da cotesta ignoranza? Eppure in causa di cotesta trascuranza e negligenza, e non per un errore di misura nella battuta, suonando la lira, un fratello con l'altro fratello e uno

Stato con gli altri Stati non badano nè a misura nè ad accordo, e tumultuano e, facendosi guerra, danni estremi si arrecano e soffrono. E voi affermate che non per mancanza di educazione nè per ignoranza, ma di propria volontà gli ingiusti sono ingiusti; e poi osate dire che turpe e odiosa agli dèi è l'ingiustizia. Come mai però taluno di sua volontà sceglierebbe un tal male? Quegli, affermate, che sia vinto dai piaceri. Orbene, anche cotesto non è involontario⁽¹⁾, dato che il vincerli sia volontario? Sicchè ad ogni modo il ragionamento dimostra che il fare ingiustizia è involontario, e che debbono darsene pensiero, più che ora non se ne diano, sia ognuno individualmente, sia, collettivamente, tutti gli Stati ».

III. — Ecco, o Socrate, quando ti sento ripetere spesso queste affermazioni, molto ti ammiro e straordinariamente ti lodo; e faccio il medesimo allorchè tu esponi l'opinione conseguente, vale a dire che coloro i quali esercitano il corpo ma trascurano l'anima, cadono nell'errore di trascurare l'elemento destinato a dirigere e darsi premura per l'elemento destinato ad obbedire: ed anche ti lodo allorchè tu dici che, quanto altri non sa usare, è meglio ne lasci l'uso; e se altri non sa usare gli occhi, nè gli orecchi, nè tutto il corpo, per lui sarebbe meglio non udire e non vedere e non fare nessun uso del corpo, anzichè usarne come che sia. E il medesimo è dell'arte: chi infatti non sa usare la propria lira, certamente non sa usare neanche quella del vicino; e chi non sa usare quella degli altri, neanche la propria, e nessun altro strumento od oggetto. E conclude bene cotesto tuo ragionamento affermando che per colui il quale non sa usare l'anima, sarebbe meglio lasciare in pace l'anima e non vivere, anzichè vivere e agire a suo talento. E se ci fosse una qualche necessità di vivere, per chi fosse tale sarebbe meglio trascorrere la vita da servo piuttosto che da libero⁽²⁾, quasi consegnando il timone del discernimento ad un altro, a chi

(1) Cioè, se la vittoria può essere volontaria, ma nessuna sconfitta è volontaria; non può non essere involontario che taluno si lasci vincere dai piaceri.

(2) Cfr. *SENOF., Mem.*, I, 5, 5.

cioè abbia appreso l'arte di fare il pilota degli uomini — quella che tu, o Socrate, spesso denomini politica, dicendo che essa coincide coll'arte giudiziaria e colla giustizia.

IV. — Coteste tue affermazioni ed altrettali, numerosissime ed esposte in bellissima forma, per esempio che la virtù si può insegnare e che noi si deve sopra tutto prender cura di noi medesimi — io, direi, non le ho mai contraddette, nè credo che le contraddirò in avvenire; anzi ritengo che sieno quanto mai edificanti ed utilissime, e senz'altro ci dèstino come dal sonno. Ma poi sono stato attento a sentire ciò che verrebbe in seguito; ed ho interrogato prima non te, o Socrate, ma i tuoi coetanei o colleghi o compagni o comunque si debba chiamarli costoro rispetto a te. E fra essi interrogai pei primi quelli dei quali tu fai maggiore stima, domandando quale fosse il seguito del ragionamento e dando loro, alla tua maniera, una spinta:

d « o valentuomini, dissi, come dobbiamo accogliere l'incitamento alla virtù datoci da Socrate? tutto si riduce a questo e non è possibile riuscire nell'impresa e conseguire pienamente lo scopo, ma l'opera nostra per tutta la vita si ridurrà ad avviare quelli non ancora avviati, e questi poi avviare altri? ovvero, riconoscendo che questa impresa la si deve compiere, è d'uopo interrogare Socrate e interrogarci a vicenda domandando: e poi? — e come si deve cominciare l'apprendimento della giustizia? Sarebbe come se taluno ci esortasse ad avere cura del corpo, e, vedendo che noi, come ragazzi, non pensiamo affatto che esista la ginnastica e la medicina, ci insolentisse dicendo che è vergognoso rivolgere ogni cura al grano e all'orzo ed alle viti ed a quant'altro in grazia del corpo ci affaticiamo a procurarci; e invece, proprio affinchè il corpo riesca il migliore possibile, non cercare nessun'arte e nessun mezzo, benchè l'arte ci sia. E se noi domandassimo a chi ci facesse di queste esortazioni: e quali sono queste arti che dici? ci risponderebbe forse che sono la ginnastica e la medicina. Ed ora quale affermiamo sia l'arte che presiede alla virtù dell'anima? mi si dica ».

409

V. — E quegli che fra loro pareva il più forte in materia, mi rispose: « Quest'arte è quella che tu senti nominare da So-

crate, non altra cioè che la giustizia ». Ed io replicai: « Non dirmi soltanto il nome, ma procedi così. C'è un'arte che si chiama medicina; e di questa due sono i prodotti ⁽¹⁾ — da una parte fare altri medici oltre quelli che già ci sono, dall'altra procurar la salute; e il secondo di questi prodotti non è più arte, ma opera dell'arte, in quanto insegna ed è insegnata, e quest'opera noi la chiamiamo salute. Parimenti rispetto all'architettura la casa e l'architettura sono una l'opera e l'altra l'insegnamento. E della giustizia parimenti dev'essere proprio il formare giusti, com'è delle altre arti formare i singoli artefici; ma l'altro prodotto, cioè l'opera che può compiere il giusto, quale diciamo che sia? dimmelo ». Quegli, credo, rispose: « il conveniente »; e un altro: « il dovere »; e un altro: « il giovevole »; e un altro: « l'utile ». Ma io ripresi a dire: « Anche là, in ciascuna delle arti, occorrono questi termini di fare bene, l'utile, il giovevole e così via; ma alla domanda a che tenda tutto ciò, ogni arte darà la sua risposta particolare. Per esempio, l'ebanisteria dirà che il far bene, bellamente, convenientemente corrisponde a fabbricare le suppellettili di legno, le quali certamente non sono arte. Mi si dica a questo modo quale sia l'opera della giustizia ».

VI. — Alla fine mi rispose, o Socrate, uno de' tuoi compagni, quegli che sembrava il più fino parlatore, dicendo che l'opera peculiare della giustizia, non comune a nessun'altra, sarebbe il creare l'amicizia negli Stati. Egli poi, interrogato, disse che l'amicizia è un bene e mai un male; ma l'affetto che sentiamo per i ragazzi e per le bestie ⁽²⁾, e che noi chiamiamo con questo medesimo nome di amicizia, egli, interrogato, non ammetteva che sia amicizia, perchè gli veniva la conseguenza che la maggior parte di queste amicizie sono dannose piuttosto che buone. Volendo perciò evitare tale conseguenza, diceva che queste non sono neppure amicizie,

(1) Questo punto presenta qualche somiglianza con *Carmid.*, 165 d. Si cfr. anche nel *Carmide*, 170 b, rammentando che lo spirito della ricerca fatta nel *Carmide* corrisponde a quello che di conversazioni socratiche qui riferisce Clitofonte.

(2) Cfr. *Lisid.*, 212 d e la prima parte del *Fedro*.

e che falsamente le denomina chi le denomina così, mentre la reale e vera amicizia è manifestissimamente concordia. E interrogato se dicesse che la concordia è consenso di opinioni ovvero scienza, egli disprezzava il consenso di opinioni, perchè necessariamente molti consensi d'opinioni sono anche dannosi, mentre riconosceva che l'amicizia è per ogni rispetto un bene ed opera di giustizia; cosicchè affermava che ciò appunto è la concordia, ed è scienza, e non opinione. Quando si giunse a questo punto del ragionamento e non sapevamo
 410 più uscirne, i presenti furono bravi a dargli addosso, e notare che il ragionamento, fatto un giro, era tornato al punto di prima, e gli dissero: « Anche la medicina è una specie di concordia e così tutte quante le arti, e possono dire di che cosa si occupano; ma quella che tu dici giustizia o concordia, a che tenda ci sfugge, ed è ignoto quale mai sia l'opera sua ».

VII. Queste domande, o Socrate, alla fine io rivolgevo anche a te direttamente, e tu mi rispondevi che è proprio
 b della giustizia far danno ai nemici e bene agli amici ⁽¹⁾. Ma poi risultò che l'uomo giusto non fa mai danno a nessuno: perchè tutti operano sempre a fin di bene. E sulla questione non una volta sola o due, ma lungo tempo ho insistito, smettendo alla fine, perchè reputavo che tu a inculcare l'amore della virtù riesci meglio di tutti; ma delle due, l'una — o tu sei capace soltanto di questo, e non oltre: e questo sarebbe il caso anche di qualsiasi altra arte. Per
 c esempio chi non sia pilota, potrebbe comporre l'elogio dell'arte del pilota dicendo che merita grande considerazione. E così via per le altre arti. E per te si potrebbe fare agevolmente la medesima illazione circa la giustizia, che cioè non ne sei gran conoscitore pel semplice fatto che ne componi un bell'elogio. Ma non è questa la mia affermazione: ma delle due l'una: o tu non la conosci, o non vuoi farmene partecipe. Perciò dunque io, credo, me ne anderò da Trasimaco, o da chi altri mi sia possibile, dacchè non riesco ad

(1) Cfr. SENOF., *Mem.*, II, 6, 35.

uscire da questa difficoltà. Poichè se tu volessi oramai smettere meco cotesti discorsi esortatorii, a quella guisa che, se io fossi convinto, circa la ginnastica, che non si deve trascurare il corpo, tu diresti allora quel che tien dietro al discorso esortatorio, cioè quale sia per natura il mio corpo e di quale cura abbia bisogno — anche ora comportati così. Supponi che Clitofonte riconosca che è ridicolo darsi cura di tutto, e trascurare l'anima, in grazia della quale ci procuriamo tutto il resto: e fa conto che io abbia ora esposto così anche tutto il seguito di quanto ho esposto or ora. E ti prego di non fare altrimenti, affinchè io non debba, come prima, in parte lodarti con Lisia e cogli altri, ed in parte biasimarti. Perchè dirò che tu meriti ogni considerazione, o Socrate, per chi non sia ancora avviato, ma per chi è già avviato tu quasi costituisci anche un ostacolo a raggiungere la perfezione della virtù e ad essere felice.

OSSERVAZIONI.

Il *Clitofonte* appartiene *ab antiquo* al *corpus Platonicum*; anzi dal *Clitofonte* cominciava un altro ordinamento delle opere platoniche diverso da quello di Trasillo ⁽¹⁾, così come altri si iniziavano dalla *Repubblica* (ed è l'ordinamento di Aristofane di Bizanzio), o dall'*Alcibiade maggiore*, o dal *Teage*, o dall'*Eutifrone*, o dal *Timeo*, o dal *Fedro*, o dal *Teeteto*, o dall'*Apologia*.

Che il *Clitofonte* fosse compreso nella serie degli scritti platonici ordinati da Aristofane, non è attestato esplicitamente: perchè, dopo la notizia che la prima trilogia di Aristofane comprendeva la *Repubblica*, il *Timeo*, il *Crizia*; la seconda il *Sofista*, il *Politico*, il *Cratilo*; la terza le *Leggi*, il *Minosse*, l'*Epinomide*; la quarta il *Teeteto*, l'*Eutifrone*, l'*Apologia*; e la quinta il *Critone*, il *Fedone*, e le *Epistole*, in Diogene Laerzio è detto semplicemente che gli altri scritti platonici seguivano non più riuniti a trilogie, ma uno per uno e senz'ordine. E non è detto che fra questi non ci fosse il *Clitofonte*, e sembra invece che la differenza fra le varie edizioni, per chiamarle così, fosse nell'ordine e non nel numero dei dialoghi, almeno da Aristofane in poi, cioè dalla fine del III secolo a. C. Il Grote veramente sosteneva che il *corpus Platonicum* era giunto ad Aristofane così come lo avevano raccolto e conservato i discepoli stessi di Platone: il che porterebbe ad una presunzione di genuinità per tutto il *corpus Platonicum* e in conseguenza anche per il *Clitofonte*, il quale invece dalla massima parte della critica moderna vien dichiarato spurio. Sarebbe stato strano, notiamo subito, che una delle collezioni platoniche si iniziasse proprio dal *Clitofonte*, se spurio; ma l'osservazione si può ripetere per tre o quattro degli ordinamenti attestatici da Diogene Laerzio. Il fatto è che l'antichità non dubita del *Clitofonte*.

Ma vediamo, al proposito, qualche fatto particolare.

L'ottava e penultima tetralogia di Trasillo comprende il *Clitofonte*, la *Repubblica*, il *Timeo*, il *Crizia*; corrisponde cioè alla prima trilogia di Aristofane premettendo ad essa il *Clitofonte*.

(1) DIOGEN. L., III, 62.

Che gli altri tre dialoghi abbiano manifestamente un comune vincolo che li unisce, è già provato dal fatto che in due diversi ordinamenti essi appaiono stabilmente congiunti; d'altronde riesce evidente che debbano essere congiunti per ragioni intrinseche ed estrinseche, relative cioè agli argomenti dei dialoghi e all'apparato drammatico ed ai personaggi. Se la *Repubblica* infatti investiga il perfetto ordinamento dello Stato, così che esso corrisponda alle supreme leggi le quali regolano il mondo, proprio il *Timeo* espone l'ordine dell'universo, ed il *Crizia* si propone di fornire un esempio storico dell'esistenza di uno Stato conforme alle norme discusse nella *Repubblica*. Inoltre il *Timeo* ed il *Crizia* anche nell'apparato esterno sono immaginati come proseguimento della *Repubblica*: chè un bel giorno Socrate espone a quattro amici la discussione sostenuta al Pireo, nella casa di Cefalo — il padre dell'oratore Lisia — con Trasimaco ed altri, su tale ordinamento di Stato da corrispondere alle esigenze della filosofia; e l'indomani Timeo, secondo la promessa, fa la sua esposizione, dopo la quale la parola tocca a Crizia. Sicchè *Repubblica*, *Timeo* e *Crizia* formavano, già per Platone stesso, un tutto unico ed inscindibile, che ognuno può veder subito anche ad una prima lettura, tanto la cosa risulta evidente e vien messa in evidenza dall'autore. Per questo rispetto non segno l'Hirzel (*Der Dialog*, I, p. 256).

Se Trasillo al gruppo dei tre dialoghi premise il *Clitofonte*, ebbe le sue ragioni; dacchè nel *Clitofonte* si parla della giustizia, che è l'argomento del principio della *Repubblica* platonica, e se ne parla informandosi a concetti che vengono accennati o discussi nella *Repubblica* stessa; inoltre il *Clitofonte* si riferisce a Lisia ed ancor più a Trasimaco il Calcedonio, che ricompaiono, insieme con Clitofonte stesso, a principio della *Repubblica* platonica ⁽¹⁾. Sarebbe bastato anche questo vincolo esterno, relativo agli interlocutori ed alle persone, per ispiegare la presenza di *Clitofonte* là dove Trasillo l'ha collocato, chi osservi i criteri, anche unicamente esterni, che presiedono all'aggruppamento di altre tetralogie.

Nell'ottava tetralogia il *Clitofonte* non poteva occupare altro posto se non il primo: ma così viene a trovarsi nelle condizioni dell'*Alcibiade primo*, del *Teage*, dell'*Ippia maggiore*, del *Minosse*,

(1) V. KUNERT, *Quæ inter Clitophonem dialogum et Platonis Rem publicam intercedat necessitudo*, Gryphiswald., 1881.

che si trovano collocati a principio rispettivamente della quarta, della quinta, della settima e della nona tetralogia, e sono i dialoghi più discussi, quanto a genuinità, anzi generalmente dichiarati spuri dalla critica moderna, come il *Clitofonte* medesimo. E se il *Clitofonte* fosse da togliere a Platone, avremmo almeno tre tetralogie consecutive, e le ultime della serie, comincianti da dialogo spurio; e nel totale su nove tetralogie ben cinque si troverebbero in queste condizioni. Se poi, coll' Ast ⁽¹⁾, negassimo la genuinità dell' *Eutidemo*, tutte le tetralogie dalla quarta alla nona presenterebbero il medesimo fatto iniziale; e si potrebbe aggiungere anche la prima tetralogia, se coll' Ast si dubita dell' *Eutifrone* ⁽²⁾. Cioè la coincidenza si riscontrerebbe per sette sopra le nove tetralogie, essendo in diversa condizione solamente la seconda e la terza.

Fino a quando però non si risolvano le questioni de' singoli dialoghi, sarebbe aleatorio dare importanza a questa coincidenza, la quale potrebbe valere, se mai, come costatazione finale e non quale osservazione iniziale; la quale anzi sarebbe fuori delle intenzioni o delle affermazioni degli antichi ordinatori, che dei dialoghi spuri costituirono esplicitamente una categoria a parte. Lo stesso è da dire per la presunzione del Grote a difesa del *Clitofonte*, pel semplice fatto d'essere incluso nel *corpus Platonium*. Ma si deve notare subito che, anche accettando che il *corpus Platonium* non siasi ampliato dopo di Aristofane, e che, secondo il Grote, Aristofane lo abbia trasmesso quale, quantitativamente, era giunto a lui, e che i discepoli di Platone e la sua scuola abbiano conservato con cura e gelosia il patrimonio letterario e filosofico del grande Maestro; resta pur sempre un duplice dubbio da risolvere, quali cioè fossero i criterii con cui la scuola di Platone riuni il *corpus Platonium* — e quali fossero questi criterii non sappiamo —; e, in secondo luogo, anche conoscendoli, non potremmo sempre, e per ogni singolo scritto platonico, ammettere aprioristicamente l'infallibilità dei primi raccoglitori del *corpus Platonium* stesso. Però, qualunque siano stati questi criterii, la presenza del *Clitofonte* nel *corpus Platonium* si comprenderebbe sempre, tanto il *Clitofonte* e la *Repubblica* sono uniti fra di loro dalla parola, dai concetti e dalle persone nella trattazione

(1) Ast, *Platon's Leben u. Schriften*, p. 408. Pei dialoghi precedentemente citati v. pp. 500, 435, 495, 457.

(2) Op. cit., p. 469.

sulla giustizia: tanto vicini, che, appartenessero dessi al medesimo autore ovvero a due autori, non possono intendersi se non mettendoli l'uno vicino all'altro, e domandando anzitutto a quale dei due dialoghi spetti la precedenza cronologica. Al quesito si è risposto diversamente anche secondo che il *Clitofonte* veniva attribuito o tolto a Platone.

Si deve escludere senz'altro che il dialogo appartenga all'età postplatonica, anzi a tempo di parecchio posteriore al filosofo⁽¹⁾; perchè il *Clitofonte* non fu scritto in tempo in cui la dottrina di Socrate era da un pezzo oltrepassata, ma fu composto quando essa e la figura di Socrate si imponevano tuttora alla discussione viva ed appassionata di questione attuale e presente, quando cioè la dottrina di Socrate e Socrate stesso avevano tuttora appassionati fautori ed appassionati avversarii. Perciò il *Clitofonte* è contemporaneo a Platone, anzi non può assegnarsi all'ultimo periodo dell'attività filosofica di Platone.

Ma l'autore del *Clitofonte* è un fautore ovvero un avversario di Socrate? Chi ritiene che si tratti di un costante avversario, esclude che Platone possa esserne stato l'autore; ma fu escluso anche per altre ragioni. G. M. Bertini⁽²⁾ per esempio non esita a togliere il *Clitofonte* a Platone ritenendo che il dialogo sia indegno non del filosofo, ma dell'uomo; ci sarebbe nel *Clitofonte* troppa irriverenza per Socrate, perchè questa si possa conciliare con Platone.

Ma l'affermazione del Bertini è almeno soverchia e per parecchi rispetti. Anzitutto *Clitofonte* non è più irriverente verso Socrate di quanto si mostri irriverente Trasimaco nella *Repubblica*, e precisamente a principio della *Repubblica*; e non per questo si può pensare a togliere a Platone la *Repubblica*. Che dire poi del contegno di Ippia nell'*Ippia maggiore*? Anzi, leggendo attentamente il *Clitofonte*, vi si trova non l'inimicizia o irriverenza verso la persona di Socrate o la dottrina di lui, bensì l'obiezione viva e recisa, fondata su intima e sicura convinzione che Socrate abbia torto, che la sua dottrina non basti, che si debba andare

(1) Vedi PAVLU, *Der pseudo-platonische Kleitophon*, Zuaïm, 1909. Il Pavlu crede il *Clitofonte* opera di un peripatetico. Ma già Senofonte ne' *Memorabili* difende Socrate dall'accusa di essere soltanto un *propulsore* (*protreptico*) alla virtù: *Memor.*, I, 4, 1. Non si può escludere che Senofonte si riferisca al *Clitofonte*.

(2) G. M. BERTINI, *Saggio sul Clitofonte* in *Rivista di Filologia classica*, I, (1875) pp. 457 sgg.

oltre ad essa, fuori e contro la sua scuola. Tanto è vero che Clitofonte oppugna anche le opinioni dei Socratici, e specialmente di due, il più forte cioè (p. 409 *a* ἐρρωμένεστατος) è il più fino (p. 409 *d* ὅς δὴ κομψότατα ἔδοξεν εἰπεῖν). Clitofonte crede di essere vittorioso dell'uno e dell'altro, così come a Socrate manifesta la persuasione di avere confutate anche le opinioni del maestro, di Socrate stesso. Siano o non siano, questi due Socratici, Antistene ed Aristippo ⁽¹⁾ od altri, Clitofonte nel dialogo appare quale loro deciso oppositore; ma una tale rappresentazione non è detto corrisponda senz'altro alla posizione nella quale vuole mettersi l'autore del dialogo, e non dimostra che l'autore si trovi d'accordo col suo personaggio e quasi si celi in esso parlando sotto la persona di lui. Sicchè Clitofonte può essere Clitofonte, così come Ippia è Ippia. Veramente, se per irriverenza (che non sarà certo il sorriso intermittente di Clitofonte per Socrate ed i suoi discepoli) si intende la non accettazione esplicita e recisa e combattiva della dottrina di Socrate, allora l'irriverenza c'è; ma non altrimenti. E nemmeno c'è nella decisione di Clitofonte, il quale ritenendo che Socrate o non voglia o non possa farlo partecipe di una dottrina concreta e positiva circa la giustizia, delibera di recarsi, per apprendere, da Trasimaco o da altri. Clitofonte perciò nel dialogo omonimo non è ancora in possesso di una dottrina di Trasimaco intorno alla giustizia (la conoscerà e la sosterrà nella *Repubblica*), ma suppone che Trasimaco possa averla ed insegnarla. Il che poteva dedursi dall'indole di Trasimaco e dal carattere del suo insegnamento, alieno da dubbi e da incertezze e ricco di audaci, sicure ed esplicite affermazioni.

Chi, in materia di giustizia, pensi a rivolgersi a Trasimaco per sapere che cosa mai sia, vede in Trasimaco non solamente un retore, capace di insegnare come si espongano i pensieri opportuni alla causa, ma vi scorge altresì una persona ricca di idee proprie anche nelle materie più difficili ⁽²⁾; il che si accorda con

(1) V. DITTMAR, *Aischines, von Sphettos*, Berlin, 1912 (è il volume XXI delle *Philologische Untersuchungen* edita dal Wilamowitz), p. 151, n. 58. Cfr. KUNERT, op. cit., p. 9. Nel secondo di questi Socratici lo Schleiermacher aveva sospettato lo stesso Platone. Le indicazioni del *Clitofonte* sono ad ogni modo troppo scarse perchè possa tentarsi con successo l'identificazione.

(2) V. H. GOMPERZ, *Sophistik u. Rhetorik*, Leipzig, Teubner, 1912, p. 49 sgg. Egli vuole scorgere in Trasimaco solamente il retore. Ma si vedano i frammenti di Trasimaco in DIELS, *Vorsokratiker*³, II, p. 276 sgg. (mi spiace di non poter citare la quarta edizione).

quanto da altre fonti sappiamo intorno a Trasimaco e da quanto ad ogni modo risulta dalla rappresentazione, che ce ne dà la *Repubblica* platonica. Chi prima di Epicuro (e di Menandro) ⁽¹⁾ espose intorno agli dèi il pensiero che questi non si curino degli uomini (anche se non mancavano antecedenti in questo senso) non difettava di audacia di pensiero e di parola in argomento che in Atene fu più di una volta pericoloso; nè doveva essere alieno dal paradosso: era ad ogni modo svincolato dalla morale tradizionale. Ed a ciò doveva essere condotto sì dalle tendenze sofistiche, sì dalle esigenze della sua stessa professione e produzione retorica, il cui valore pratico tanto maggiormente si credeva di far apprezzare, quanto più efficacemente si riuscisse a sostenere opinioni lontane dalle comuni, paradossali, o addirittura contrarie alle generalmente professate. È il caso anche di Lisia, come ci dimostra il discorso amatorio (*erotikòs logos*) del *Fedro*, da Platone riferito come di Lisia, sia poi di Lisia o da Platone composto su modelli Lisiani ⁽²⁾. La tesi che l'amato debba compiacere il non-amante anzichè l'amante era nuova e strana (non senza influenze Socratiche, dacchè c'è nell'*erotikòs logos* il pensiero che quegli amori per fanciulli siano spesso dannosi, e su ciò torna il *Liside* e il *Clitofonte*); ed a sostenerla ci voleva un'abilità non comune, che un maestro non era malcontento di mostrare sia trattando, sia inventando tesi siffatte. E per mostrarla ci voleva la ricerca di tesi come quella, sì per Lisia, sì per Trasimaco, nei discorsi del quale all'abilità della tecnica si doveva cercare corrispondesse la novità dell'assunto, non dico della convinzione. Perciò nulla di strano e di anormale che Trasimaco anche intorno alla giustizia esponesse in qualche suo scritto un'idea lontana dal comune modo di pensare e ritenesse che il giusto è l'utile del superiore ⁽³⁾ — morale da superuomo. Ma sostenne egli veramente questa idea, ovvero gliela attribuisce Platone, di chiunque poi fosse? Certamente Platone non si era divertito ad inventarla lui per prendersi poi il gusto di combatterla attribuendola, a caso, a questo piuttosto che a quello.

(1) *Epitrepones*, 470 sg. (Körte²). Cfr. DIELS, *Vorsokratiker*³, fr. 8 II, p. 282. Per gli antecedenti v. ESCHILO, *Agam.*, 369 sgg.

(2) La critica fatta da Platone alla forma dell'*erotikòs logos* mi sembra sia un ostacolo alla non attribuzione a Lisia.

(3) BLASS, *Attische Beredsamkeit*, I², p. 247 nota opportunamente che questa medesima definizione del giusto appare nelle *Leggi* (714, c d), colle medesime parole, introdotte da un *πασι*.

Non dimentichiamo che una dottrina Trasimachea sulla giustizia è annunciata nel *Clitofonte*, ma esposta nella *Repubblica*, con una corrispondenza che avrebbe grande valore anche se i due dialoghi appartenessero a due diversi autori. Platone inoltre è un grande maestro e un grande artista nella rappresentazione viva e drammatica delle persone reali, storiche e notorie; e ciò sia per influenza di Sofrone, sia per quella naturale tendenza, che da giovane lo aveva condotto, prima che all'attività filosofica, a comporre tragedie. Le figure balzano vive dalle sue pagine; non possono, anche per questo solo, non avere un qualche fondamento nella realtà. Se Trasimaco nella *Repubblica* viene rappresentato come presuntuoso, prepotente, violento, ciò corrisponde a quelle notizie che le altre fonti ci hanno trasmesse; e se questa rappresentazione è vera, non c'è in essa nessuna ragione per non ritenere aliena dal vero anche l'attribuzione a Trasimaco di una teoria così saliente e paradossale intorno alla giustizia. Per lo meno, se quella dottrina non era di Trasimaco, doveva essere consona al carattere ed all'insegnamento di lui.

Ma c'è di più. Trasimaco aveva insegnato a commuovere i giudici evocando, nelle orazioni, a vantaggio dei clienti i mali della vecchiaia, della povertà e via dicendo: ed in ciò era riuscito molto abilmente, e l'aveva riconosciuto Platone nel *Fedro* ⁽¹⁾. Ora nella *Repubblica* si arriva alla giustizia parlando proprio della vecchiaia e della povertà e riconoscendo che non per tutti la vecchiaia è quel gran male che si dice; nè tale è la vecchiaia, anche se unita a povertà: i suoi mali nascono non da questa o da altrettali cagioni, ma dall'indole delle persone ⁽²⁾. Cosicché Platone, nelle primissime pagine della *Repubblica*, fa combattere le querimonie e le lamentele sulla vecchiaia e sulla povertà, per negarle ed eliminarle o ridurle; mentre Trasimaco su quelle lamentele insegnava ad insistere per gli scopi pratici delle cause dibattute nei tribunali. Sicché fin dal principio della *Repubblica*, in presenza di Trasimaco, nel discorso fra Socrate e Cefalo, padre di Lisia, si impugnano dottrine di Trasimaco; e questi ha ragione di rodersi e di agitarsi ancor prima che si venga a discutere sulla giustizia. Con questa considerazione, la quale si accorda con quanto si deve

(1) 267, c; cfr. il commento di *Hermias Alex.*, ed. Couvreur, Paris, 1911, p. 239.

(2) Sul *trópos* e la sua efficienza per la felicità o infelicità degli individui insi-
ste anche Menandro subito dopo il verso già citato degli *Epitrepontes*; v. 479 sgg.

pensare circa le allusioni di Platone (molte delle quali pur troppo ci sfuggono) si può gustare la drammaticità del prologo della *Repubblica*, nella quale, vale a dire, si comincia col combattere idee realmente di Trasimaco (vengono così poste in evidenze, oltre alle ragioni drammatiche del prologo, anche ragioni reali e filosofiche di esso), e idee da lui professate, insegnate e propugnate cogli scritti. Combattute le idee di Trasimaco sulla vecchiaia e sulla povertà, è perfettamente normale che si continui col medesimo sistema impugnando un altro concetto, e paradossale, di Trasimaco, quello sulla giustizia. E qualcosa di simile può dirsi anche per un altro punto.

Il frammento ottavo di Trasimaco espone il pensiero che gli dèi non vedano gli eventi umani, dacchè, altrimenti, non trascurerebbero la massima virtù umana, cioè la giustizia, la quale, palesemente, non è praticata dagli uomini. Colla posizione negativa attribuita da Trasimaco agli dèi coincide la seconda parte del dilemma, esposta a p. 365 d della *Repubblica*, che agli dèi nulla importi delle vicende umane: che poi gli uomini non praticino la giustizia, può riguardarsi come una premessa alla definizione Trasimachea del giusto, che non ha bisogno di corrispondere a virtù, se è l'utile del superiore.

Sicchè, anche per la presenza di questi elementi Trasimachei, e in una parte della discussione che vuole riprendere e rinnovare la tesi di Trasimaco, se non indubbiamente dimostrato, appare almeno come verisimile che la famosa definizione: «il giusto è l'utile del superiore» appartenga a Trasimaco il Calcedonio; tanto più verisimile se il germe dell'idea o un'idea affine si trova già in Tucidide⁽¹⁾, dove, anche riducendo la cosa ai minimi termini, c'è l'avvicinamento delle due idee di forza e diritto. Non è perciò necessario scendere troppo oltre nel tempo per trovare nel mondo ellenico il pensiero che Platone combatte a principio della *Repubblica*⁽²⁾.

Questo pensiero nel *Clitofonte* c'è in potenza, e nella *Repubblica* c'è in atto; nel *Clitofonte* si desidera, si vuole, si è sul punto di apprenderlo, e nella *Repubblica* viene esposto, impugnato, oltrepassato; e ciò mi sembra decisivo per i rapporti cronologici fra i due dialoghi.

(1) v. 89.

(2) Vd. H. GOMPERZ, op. cit., p. 51 sg.

Ma procediamo. Nel *Clitofonte* si impugna che il giusto sia il *symphéron*, il *déon*, l'*ophélimon*, il *lysitéloûn*, dicendo espressamente che si tratta di definizioni della scuola Socratica. Ora appunto nella *Repubblica* ⁽¹⁾ Trasimaco non vuole che Socrate gli risponda che il giusto è il *déon* o l'*ophélimon* o il *lysitéloûn* o il *kerdaléon* o il *symphéron*, sapendo, si vede manifestamente, che quelle erano le idee della scuola Socratica. E Socrate non le rinnega, ma ne fa un'abile difesa constatando che la stessa definizione data da Trasimaco riconduce il giusto al concetto di utile. Proseguendo, nel *Clitofonte* si impugna, contro la scuola Socratica, che la giustizia abbia come suo peculiare ufficio quello di procurare *philia* e *homodoxia*, ufficio invece che le si riconosce nella *Repubblica* ⁽²⁾; e si finisce anche per impugnare, nel *Clitofonte*, che la giustizia consista nel far danno ai nemici e bene agli amici, esponendo che il ragionamento in materia ha messo in evidenza che l'uomo giusto non fa danno a nessuno. È precisamente la tesi sostenuta e il ragionamento che si fa da Socrate a principio della *Repubblica* ⁽³⁾ esaminando il concetto, che sulla giustizia aveva esposto Simonide. Dunque, si può inferire, Platone nella *Repubblica* partì da concetti e da ragionamenti di Socrate presentandocene un complesso ed un insieme, che ha nel *Clitofonte* un riscontro troppo insistente e notevole per essere casuale. La *Repubblica* riprende e svolge gli argomenti che il *Clitofonte* accenna, e ne integra la trattazione con elementi che mancano al *Clitofonte*; sicchè la *Repubblica* non può non essere intesa se non quale matura elaborazione e integrazione dei materiali medesimi del *Clitofonte*, o quale polemica contro il *Clitofonte*. È posteriore ad ogni modo al *Clitofonte*, come si era già affermato.

Ci sono sostenitori dell'una e dell'altra opinione, perchè parve a più d'uno che il *Clitofonte* sia un torso od abbozzo di opera cominciata ma non finita secondo il piano iniziale; sicchè l'argomento, su altro disegno, sarebbe stato ripreso nella *Repubblica*. In tal caso il *Clitofonte* si dovrebbe assegnare a Platone; nell'altro caso glielo si dovrebbe togliere: in tutti i casi i vincoli fra il *Clitofonte* e la *Repubblica* risultano così stretti e indissolubili da spiegarci la presenza del *Clitofonte* nel *corpus Platonicum*.

Eliminato l'elemento secondario dell'irriverenza del *Clitofonte*, rimarrebbe a vedere se e quali altri ostacoli si frappongano all'at-

(1) 365 d.

(2) 351 d.

(3) Cfr. *Criton.*, 49.

tribuzione del dialogo al nostro filosofo. L'esame stilometrico, secondo il Brünnecke ⁽¹⁾ conclude che il *Clitofonte* può essere di Platone; e sibbene siffatte indagini non giungano mai a darci piena sicurezza, qualunque sia l'autore e l'opera cui si estendano, è sempre tuttavia un ostacolo di meno. Sicchè le difficoltà dovrebbero venire dalla posizione filosofica del dialogo; ma sembra che queste difficoltà si possano eliminare, anche secondo il Brünnecke, se questi colloca il *Clitofonte*, nella produzione Platonica, fra il *Teeteto* ed il *Sofista* ⁽²⁾, e lo ritiene diretto contro Antistene ⁽³⁾, riguardandolo come opera intera e compiuta, e non quale torso od abbozzo, e riconoscendo poi nella *Repubblica* ⁽⁴⁾ quel dialogo (di cui altrimenti si sentirebbe la mancanza fra gli scritti genuinamente platonici), nel quale Socrate confuta l'accusa di essere soltanto un *protreptico* alla virtù.

A molte conclusioni del Brünnecke sottoscrivo, ma non a tutte, dissentendo soprattutto dall'affermazione che il *Clitofonte* debba collocarsi prima del *Sofista* ma dopo la *Repubblica* ⁽⁵⁾, anzi sarebbe stato *nachträglich auf das bereits existierende erste Buch zugespitzt* ⁽⁶⁾. Non comprendo un'appendice siffatta, un duplicato della *Repubblica*; mentre si comprende la ripresa, su altro disegno e con altra ampiezza, del *Clitofonte*, che non facilmente m'indurrei a credere completo. Capisco anzi come al Wilamowitz ⁽⁷⁾ il *Clitofonte* paia brutto: dopo la magnificenza della *Repubblica*, ed anche del solo primo libro, esso non è più concepibile, almeno come opera di Platone. Che ci sia giusto del *Clitofonte* quanto ne scrisse l'autore, d'accordo; che sia completa l'accusa esposta ⁽⁸⁾ nel *Clitofonte*, sono parimenti d'accordo col Brünnecke; ma che l'opera di Platone — e tale è anche per il Brünnecke il *Clitofonte* — potesse contenere soltanto l'accusa contro Socrate senza che a questa non seguisse un'altra parte, la quale esponesse la difesa — e tanto più dopo la *Repubblica* — non saprei indurmi ad ammettere.

Si noti che il *Clitofonte* impugna parecchie definizioni socratiche, cioè della scuola di Socrate; ma non impugna tutte quelle che a Socrate si debbono ricondurre, anche se di taluna ci è data

(1) *Kleitophon wider Sokrates*. Ein Beitrag zur Erklärung des nach ersteren benannten Dialoges der platonischen Sammlung, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, NF, XIX, p. 475. Rimando a questo articolo per la bibliografia sull'argomento.

(2) Op. cit., p. 467.

(3) Op. cit., p. 457.

(4) Op. cit., p. 458.

(5) Op. cit., p. 476.

(6) Op. cit., p. 465.

(7) Op. cit., e p. cit.

(8) BRÜNNECKE, op. cit., p. 453.

notizia da più di una fonte. Nel *Critone*, ad esempio, c'è almeno implicito il principio che il giusto corrisponda alle prescrizioni delle leggi dello Stato, che il *dikaion* corrisponda al *nómon*; e Socrate ne deduce la sua condotta personale rifiutando di fuggire dal carcere. A questo medesimo principio della corrispondenza del giusto al *nómon* (letteralmente sarebbe *legale*, ma la parola ha degenerato dal suo fondamentale valore) s'informa, come a tesi generale ed esplicita, un importante dialogo dei *Memorabili* Senofontei ⁽¹⁾, fra Socrate ed Ippia. Il dialogo è già notevole, sin da principio, perchè Socrate ed Ippia vi sono presentati in una contrapposizione simile a quella dell'*Ippia* maggiore platonico; cioè Ippia mostra il desiderio abituale di trionfare sull'avversario irridendolo e facendolo comparire ridicolo ai presenti; e Socrate lo combatte subito e lo vince colle medesime armi. Nei *Memorabili* Ippia dichiara di avere una definizione nuova del giusto, ma non l'espone; si bene Socrate espone e sostiene la sua definizione, secondo la quale il giusto corrisponde al *nómon* sì per il diritto divino e umano, sì per la legge scritta e per la legge non scritta. Anche per Trasimaco nella *Repubblica* il giusto si riconduce ad un *nómon*, ma inteso con spirito ben diverso dal Socratico, perchè il suo *nómon* si restringe all'utile ed al caso concreto del superiore: il suo concetto quindi più che una restrizione o deviazione sarebbe una degenerazione del concetto Socratico esposto nei *Memorabili*. Ma Clitofonte, nel dialogo omonimo, non mostra di sapere nulla di questa definizione, e Socrate tace; mentre di essa non si sarebbe taciuto in uno scritto di Platone (ed anche di altri) dopo la discussione del primo libro della *Repubblica* — di quel libro al quale si potrebbe, coll'Earle, dare il titolo di *Trasimaco* ⁽²⁾, deducendo la denominazione dall'oppositore di Socrate, vale a dire col criterio onde vennero i titoli del *Gorgia*, del *Protagora*, dell'*Ippia*, del *Clitofonte*.

Nel *Clitofonte*, dato l'impianto del dialogo, nel quale si può dire che parli quasi unicamente l'oppositore di Socrate, poteva sembrare meno agevole il far seguire la difesa senza ricorrere ad un'ampia e continuata esposizione od arringa, che a Platone,

(1) *Memor.*, IV, 4.

(2) Deduco la notizia dal riassunto che Domenico Bassi pubblica in *Rivista di Filologia classica*, XLI (1913), p. 497 di *The classical papers of MORTIMER LAMSON EARLE with a memoir* (by Sydney Gillespie Ashmore) New-York, Columbia University Press, 1912.

anche e soprattutto per ragione di metodo, poteva spiacere: e ciò potrebbe spiegare che il dialogo non fosse condotto alla fine. Ma senza investigare le ragioni di una interruzione dell'opera, il notevole ad ogni modo è che anche il Brünnecke spieghi il *Clitofonte* come opera di Platone; il che dimostra che da parecchi punti di vista, e non da uno solo, può essere attribuito a Platone: cosa che difficilmente avverrebbe se il dialogo non gli appartenesse. Mi sembra anzi che per un'altra considerazione, in aggiunta a quelle esposte da altri, il *Clitofonte* si possa attribuire a Platone. Il *Clitofonte*, comunque lo si consideri, rappresenta il tentativo e lo sforzo di chi vuole andare oltre Socrate. Si comprende che da questo punto di vista dovessero collocarsi, ad un certo momento, le scuole che da Socrate derivarono; ma a questo punto non poteva non giungere anche Platone. Se non che altro è giungervi in dissidio colla teoria Socratica e in dispregio e vilipendio di essa, ed altro pervenirvi intendendo di partire da quella teoria e continuarla. Platone ad un dato momento si sentì necessariamente lontano da Socrate, o quale realmente fu o quale da altri veniva interpretato, e non poteva più nasconderselo nè a sè nè ad altri; ed il colmare quella distanza era impresa non facile, anzi tale da parere anche troppo difficile, sì da rendere necessario il dichiarare dove si fermasse Socrate e dove fosse d'uopo continuare. Platone seppe colmare questa distanza, e ce l'attesta la *Repubblica*; il *Clitofonte* invece corrisponderebbe al momento in cui Platone sentì l'intervallo che lo separava dal maestro. Colmato l'intervallo, trovato il nesso fra il pensiero di Socrate ed il suo proseguimento e fatto questo svolgimento di quello, il distacco, rappresentato dal *Clitofonte*, era oltrepassato: ed anche ciò potrebbe spiegare come il dialogo ci sia giunto qual è e dov'è.

C'è dunque sempre nel *Clitofonte* un dissenso da Socrate, dissenso impersonato in Clitofonte; manca la difesa di Socrate, che in uno scritto completo di Platone troppo difficilmente sarebbe mancata. Perciò l'espressione di distacco e di dissenso da Socrate, quale abbiamo nel *Clitofonte*, è d'uopo misurarla andando oltre la requisitoria di Clitofonte stesso e non accettandola senz'altro. L'opposizione di Platone fu almeno diversa; di un discepolo cioè che si distacca da un maestro, non dell'avversario che è lieto di trovare in fallo l'avversario. Questa considerazione spiega taluna delle difficoltà cui dianzi si accennava, e concorda con quanto da altre parti ci vien detto al proposito. Non per nulla Gorgia, a cagione del dialogo omonimo, avrebbe chiamato Pla-

tone l'Archiloco d'Atene ⁽¹⁾; e Socrate, dopo la lettura del *Liside* avrebbe esclamato: « Quante bugie mi fa dire costui! » ⁽²⁾. L'aneddoto non dice che quelle del *Liside* fossero tutte bugie per Socrate; c'era adunque del materiale Socratico accanto ad elementi non Socratici, e questi in prosieguo di tempo dovevano crescere ed anche sembrare poco conciliabili o non conciliabili con elementi Socratici ⁽³⁾. Di qui, fra l'altro, il *Clitofonte* e le sue differenze dalla *Repubblica* e le sue concordanze colla *Repubblica* stessa ⁽⁴⁾. Ma con tale significato del *Clitofonte* si comprende come esso potesse anche venir collocato primo fra i dialoghi di una speciale edizione.

(1) ATHEN., 305 e.

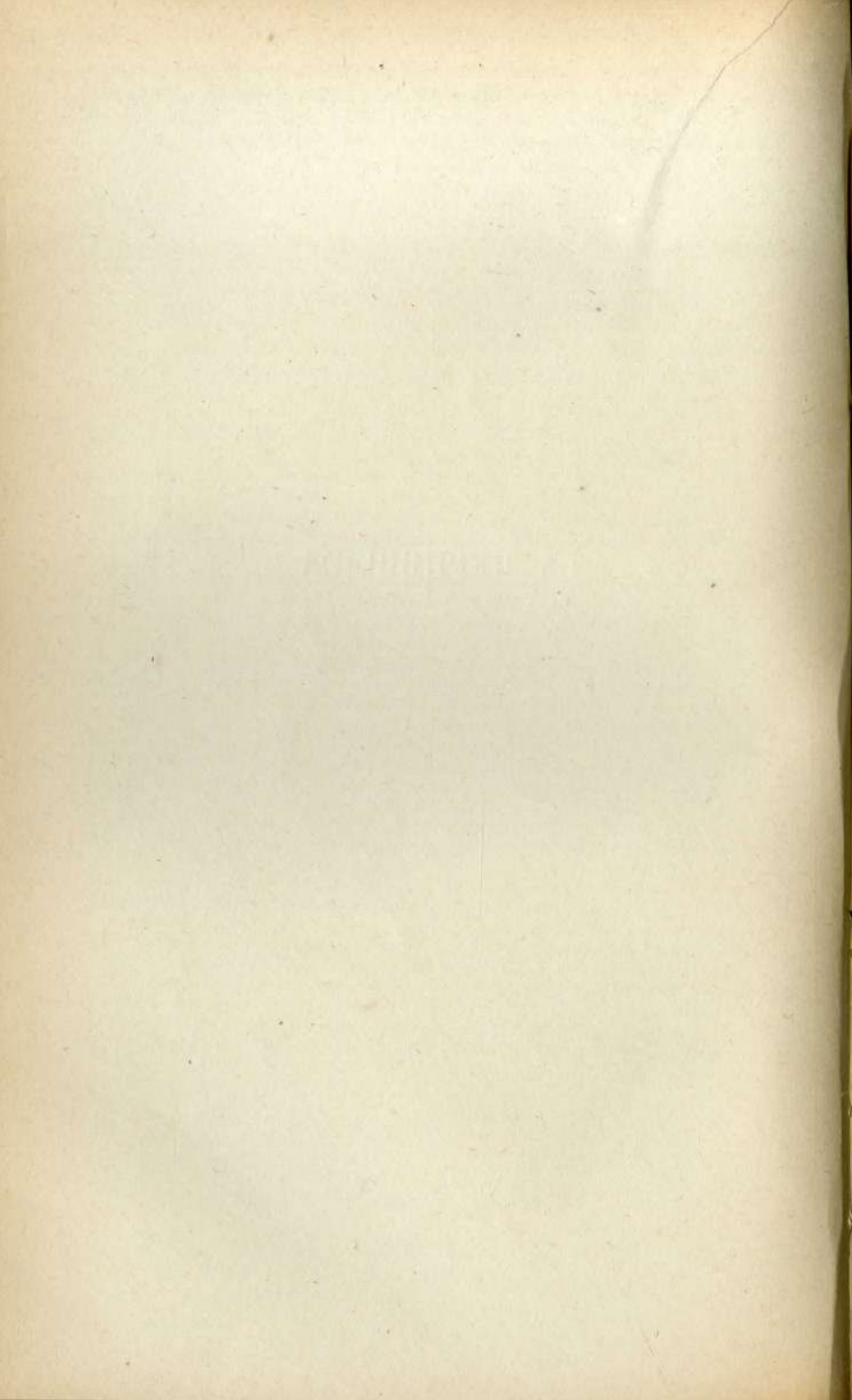
(2) DIOG. LAERT., III, 35. L'aneddoto finisce colle parole: « Platone aveva scritte non poche affermazioni non fatte da Socrate ».

(3) È il caso di rammentare il mito, che si trova in DIOGENE L., III, 5: « Si dice che Socrate vide in sogno un cigno novello stargli sulle ginocchia ma, d'un tratto, messe le penne, volò via dolcemente cantando; e l'indomani gli si presentò Platone, e Socrate disse che esso corrispondeva a quel sogno ». Ma si confronti ATENEIO, 507 c: « Socrate raccontò alla presenza di molti un suo sogno; Platone, trasformandosi in cigno, gli era balzato sul capo e gli graffiava la calvizie guardandosi intorno e gracchiando. E aggiungeva: credo, o Platone, che tu dirai molte bugie a carico mio ».

(4) È opportuno rammentare le parole del DÜMLER, *Kl. Schriften*, I, p. 232, n.: Von einem Exoteriker kann das Schriftchen aber nicht geschrieben sein; dazu ist es mit der Sokratischer Methode und den Schwächen der unvollkommenen Sokratiker viel zu vertraut: auch als selbständiges Pamphlet ist es kaum zu denken. Da es nun ganz auf das zugespitzt ist, was Platon im Staat neues zu sagen hat, stehe ich nicht an, ihn selbst für den Verfasser zu halten. Entweder sollte das Schriftchen dem erste Buche des Staates als Einleitung dienen, wofür die Identität der Personen sprechen würde, oder was mir wahrscheinlicher ist, es sollte statt der ersten Buches dienen, che Platon sich entschlossen hatte dieses als Prooemium zu verwenden. Später mag er das übermüthige Schriftchen als herausforderndes Praeludium selbständig dem Staate vorausgeschickt haben. Es ist dies im wesentlichen die Ansicht von Ritter, *Gesch. d. Philos.*, II, 186 (vgl. jetzt auch K. Joel, *Archiv. für Gesch. d. Philos.*, IX, s. 65, gegen den späteren Ansatz Hartlichs in den Leipziger Studien, XI, s. 229, ff., jetzt auch Hirzel, *der Dialog*, I, s. 272, 1). In aggiunta si riportano, come notevoli, talune affermazioni del WILAMOWITZ, *Platon*², p. 490, n. 5: Der Verfasser hat sich die Mühe nicht gemacht, den Staat durchzulesen... Daneben bezieht er sich auf Dinge, die bei Platon gar nicht stehen, also wohl auf mündlicher Verkehr. E, p. 491, nota, pensando per il *Clitofonte* ad uno scolare dice: Alles ist verständlich, wenn er ein Schüler war, der den Weg der Wissenschaft nicht gehen konnte oder mochte und daher unbefriedigt blieb.

Contro l'attribuzione del *Clitofonte* a Platone ha recentemente discusso B. STUMPO, *Sull'autenticità del Clitofonte* in *Giornale critico della filosofia italiana*, I (IV), pp. 12.

LA REPUBBLICA



SOCRATE - GLAUCONE - POLEMARCO - TRASIMACO
ADIMANTO - CEFALO ⁽¹⁾.

LIBRO PRIMO.

I. — Discesi ieri al Pireo insieme con Glaucone, figlio di 327
Aristone, per fare le mie preghiere alla dea ⁽²⁾ ed insieme per

(1) Questi, posti a capo del dialogo, sono i principali interlocutori; ad essi va aggiunto anche Clitofonte, che prende la parola a difesa del suo maestro; ma dice pochissime parole (340 a-b). Per lui si veda il dialogo omonimo. Ma all'impianto drammatico della *Repubblica* concorrono parecchi altri personaggi, come Nicerato, figlio di Nicia, Lisia, Eutidemo, Carmantide il Peaniéo ed altri dei quali non è fatto il nome.

Nicerato era figlio del famoso Nicia, che morì nella spedizione di Sicilia. Gran studioso di Omero, ebbe anche elevate cariche pubbliche, e fu mandato a morte dai Trenta. Frequentava Socrate, continuando la relazione che intercedeva fra suo padre e Socrate stesso.

Glaucone e Adimanto sono fratelli di Platone, il quale con questi nomi, colla menzione di Glauco nell'inizio del dialogo, pone come il suggello personale all'opera sua e lascia e, direi, vuole far trasparire chi sia l'autore. Questo suggello personale, dato da personaggi della famiglia, si nota in parecchi dialoghi platonici.

Polemarcho è fratello di Eutidemo e di Lisia, il famoso oratore. Polemarcho fu anch'egli vittima dei Trenta, e Lisia ne vendicò la memoria processando Erastene — il discorso ci è rimasto, ed è fra i più letti di Lisia. Accanto ai due fratelli appare la veneranda figura di Cefalo (imitata da Cicerone in quella di *Catone* maggiore nel dialogo omonimo), il quale da Siracusa era venuto, sotto Pericle, nell'Attica. Era, fra i *meteci*, uno dei più ricchi industriali, ma capace di pensieri alti e disinteressati.

Per Trasimaco si può vedere l'appendice al *Clitofonte*. Sono suoi scolari appunto Carmantide, che fu anche discepolo di Socrate, e Clitofonte medesimo.

(2) È la dea *Bendis*, l'Artemide tracia. Altri pensa che si tratti di *Atena*, ma la menzione dei traci e la presenza al Pireo di un tempio consacrato a Bendis e l'esistenza, sempre al Pireo, di confratelli (*δρυεῶνες*) dediti al culto di questa dea fanno propendere alla prima opinione. Cfr. 354 a.

vedere in che modo farebbero la festa, celebrandola ora per la prima volta ⁽¹⁾. Bella davvero a me parve la processione di quei del paese; non meno decorosa però quella dei traci. Fatte le preghiere e veduto lo spettacolo, partimmo alla volta della città. Ma da lungi Polemarco, figlio di Cefalo, ci vide incamminati verso casa, e ordinò al ragazzo di correre a dirci d'attenderlo. E il ragazzo, presomi alle spalle per l'abito, — Vuole —, disse, — Polemarco che l'attendiate. — Ed io mi voltai e domandai dove fosse il padrone. — Là, rispose, si avvanza alle vostre spalle; ma attendetelo. — Ma l'attenderemo, intervenne Glaucone. E poco dopo giunse Polemarco e Adimanto, fratello di Glaucone, e Nicerato, figlio di Nicia, e alcuni altri, che venivano dalla processione. Orbene, Polemarco disse: — O Socrate, mi sembra che siate incamminati alla città coll'intenzione di andarvene. — E non male ti apponi, risposi io. — Vedi dunque noi, riprese, quanti siamo? — E come no? — Adunque, disse, o vincete costoro o rimanete qui. — Ma non rimane, ripresi io, uno scampo, di persuadervi che bisogna che ce ne andiamo? — O potreste anche persuadere, replicò lui, chi non v'ascolti? — In nessun modo, disse Glaucone. — Perciò fate conto che non v'ascoltiamo. — E Adimanto: Forse, ³²⁸ domandò, neppure sapete che ci sarà stasera una fiaccolata a cavallo in onore della dea? — A cavallo?! domandai io; costesta è una novità. Gareggeranno a cavallo tenendo in pugno le fiaccole e se le passeranno l'un l'altro? o altrimenti? — Così, disse Polemarco; ed inoltre faranno una veglia, che merita vederla. Usciremo perciò dopo pranzo a vedere la veglia, e ci intratterremo colà con molti dei giovani, e discorreremo. ^b Ma rimanete, e non fate altrimenti. — E Glaucone: Sembra, disse, che si debba rimanere. — Ma, se vi pare, dissi io, bisogna fare così.

II. — Andammo adunque alla casa di Polemarco, e colà trovammo Lisia ed Eutidemo, i fratelli di Polemarco, ed anche Trasimaco il Calcedonio e Carmantide il Peaniéo e Clitofonte,

(1) Questo cenno ha importanza pel tempo al quale si deve assegnare l'azione della *Repubblica*.

figlio di Aristonimo: e, dentro, c'era anche il padre di Polemarco, Cefalo. Ed a me parve vecchio assai, chè da tempo non l'avevo più veduto. Sedeva, colla corona in capo, su d'un guanciale ed uno sgabello; ed aveva fatto il sacrificio nella corte. Ci sedemmo adunque accanto a lui; chè c'erano alcuni sgabelli disposti a cerchio. Orbene, appena mi vide, Cefalo si volse a me affettuosamente e mi disse: — O Socrate, tu non scendi spesso al Pireo per venire da noi; eppure dovresti. Certamente, se io avessi tuttora la forza di recarmi facilmente in città, non occorrerebbe che tu venissi qui, ma noi verremmo da te. Ora invece è il caso che tu venga qui più spesso, perchè devi sapere che in me, quanto più si affievoliscono i piaceri del corpo, tanto più intenso si fa il desiderio e il piacere dei ragionamenti. Non fare adunque altrimenti, ma intrattieniti con questi giovani e vieni a trovarci come amici ed intrinseci. — Davvero, risposi io, o Cefalo, godo nel ragionare con quelli che sono vecchi assai. Perchè mi sembra che si possa loro domandare, quasi ci abbiano preceduto in una via, che anche noi forse dovremo percorrere, quale sia dessa, se aspra e difficile, o facile ed agevole: ed anche, dacchè ti trovi oramai a quell'età che i poeti chiamano soglia della vecchiezza, ti domanderei volentieri che te ne pare, e se tu la dichiari un periodo difficile della vita o no.

III. — Io, disse, per Giove, ti dirò quale mi pare. Spesso ci raduniamo un gruppo press'a poco della stessa età, osservando l'antico proverbio⁽¹⁾. Orbene i più fra di noi si lamentano, nelle nostre riunioni, desiderando e rimpiangendo i piaceri della gioventù, cioè gli atti venerei e il bere ed i brindisi e gli altretali; e si sdegnano credendosi privati di un gran che e reputando quella di allora una bella vita, ma questa d'ora neppure vita. Ed alcuni lamentano anche le ingiurie che i congiunti fanno alla vecchiaia; e qui sfilano la cantilena di quanti mali sia lor cagione la vecchiaia. A me però sembra, o Socrate, che essi non accagionino la vera cagione. Perchè, se questa fosse

(1) ἡλικίᾳ ἡλικία τέταται, si sta volentieri coi propri coetanei.

la cagione, anch'io subirei i medesimi inconvenienti in grazia della vecchiaia, e li subirebbero anche tutti gli altri che son giunti a questo limite di età. Ora io ho trovato altri in ben diverso stato d'animo, ed anche ero presente quando altri domandò al poeta Sofocle: come la va, disse, o Sofocle, cogli atti venerei? sei ancora capace di congiungerti a donna? Ed egli: Zitto tu, disse; io sono contentissimo d'essermene liberato, come se fossi scappato a padrone furioso e selvatico. Io credetti allora che egli avesse ragione, nè lo credo meno adesso. Certamente, quanto a ciò, nella vecchiaia sopravviene completa pace e libertà. Quando i desideri allentano la loro tensione, succede interamente quello che diceva Sofocle, e ci è possibile staccarci da molti e pazzi padroni. Ma di ciò e de' rapporti verso i congiunti una sola è la cagione; e non la vecchiaia, o Socrate, bensì l'indole delle singole persone. Perchè qualora siano per bene e di buon temperamento, anche la vecchiaia pesa moderatamente; ma nel caso contrario, e vecchiaia, o Socrate, e gioventù riesce gravosa a chiunque. —

IV. — Ed io, ammirando il suo dire, e volendo che egli continuasse a parlare, lo stuzzicai: O Cefalo, gli dissi, io credo che i più, quando tu dici di coteste ragioni, non le ammettano, ma reputino che la vecchiaia non ti sia gravosa non già in grazia dell'indole, ma perchè possiedi molte sostanze: perchè si dice che i ricchi hanno molti conforti. — Vero quello che dici, rispose; perchè non le ammettono. Ed hanno qualche ragione, non però quanta si pensano; ma fu un bel motto quello di Temistocle, quando egli ad uno di Serifo⁽¹⁾, il quale a spregio gli diceva che era famoso non per merito suo, ma della sua patria, replicò che nè egli avrebbe conseguita rinomanza, se fosse stato di Serifo, nè l'altro se di Atene. E pei non ricchi, ai quali riesce gravosa la vecchiaia, ben si attaglia il dire analogamente che, nè una persona a modo sopporterebbe di leggieri la vecchiaia se anche unita a povertà, nè una persona non a modo, anche se ricca, sarebbe

(1) Isoletta delle Cicladi; per l'aneddoto cfr. Cic., *Cat. m.*, 8. Una variante in ERODOTO, VIII, 125.

mai contenta di se stessa. — Ma, domandai io, o Cefalo, il tuo patrimonio te lo sei in massima parte procurato, o l'hai ereditato? — Cosa mi sono procurato, rispose, o Socrate? b
Mi son fatta una posizione finanziaria fra mezzo il nonno e il babbo. Perchè il nonno, mio omonimo, avendo ereditato una sostanza press'a poco quale ora io posseggo, la raddoppiò molte volte; mentre Lisania, il mio babbo, la ridusse anche inferiore all'attuale: ed io mi contento di lasciarla a questi non inferiore, ma un po' superiore a quella che ereditai. — Per questo appunto, ripresi io, ti facevo la domanda, perchè mi pareva che tu non ci tenga troppo alle ricchezze. E si c
comportano così per lo più quelli che non se le sono procurate essi medesimi; ma quelli che se le sono procurate, ci tengono il doppio degli altri. Come infatti i poeti ci tengono alle loro poesie, ed i padri ai figli, così quelli che si sono fatti un capitale, si danno un gran da fare pel loro capitale sì riguardandolo opera propria, sì, come gli altri, pel vantaggio che se ne trae. Perciò sono anche burbanzosi nel trattare, null'altro volendo lodare fuor che la ricchezza. — Quello che dici è la verità, disse.

V. — Assolutamente sì, osservai. Ma dimmi ancora un'altra d
cosa: qual è il massimo bene che reputi aver ritratto dal possesso di larghe sostanze? — Quello, rispose, del quale non persuaderei molti, se lo dicessi. Perchè devi sapere, o Socrate, disse, che quando uno è vicino a credere di essere alla fine, gli entra nell'animo un timore e un pensiero di cose, che prima non gli si affacciavano. Perchè le comuni credenze sull'Ade, derise fin allora, che le colpe di qui si debbano scontare là — allora gli sconvolgono l'animo col dubbio che e
siano vere. E, sia per la debolezza senile, sia per essere quasi più vicino, ci vede più chiaro. Si fa dunque pieno di sospetto e di paura, e medita ormai e ricerca se egli sia in colpa verso qualcuno. Chi dunque nella propria vita trova molte colpe, anche dal sonno, come i fanciulli, spesso destandosi, teme e vive con brutto presentimento: ma chi non ha la coscienza di nessuna colpa, nutre sempre dolce e buona speranza altrice di vecchiaia, come dice Pindaro. Con grazia 331

infatti, o Socrate, egli disse, che quegli il quale giustamente e santamente abbia trascorsa la vita,

soave il cor gli molce
altrice di vecchiaia la speranza,
ch'è sovrana nel reggere i volubili
pensieri dei mortali.

Parla davvero meravigliosamente bene. Per questo motivo io ammetto che il possesso delle ricchezze meriti massima considerazione; ma non per ognuno, sì bene per una persona a modo. Ed infatti a far sì che volontariamente non si inganni e non si mentisca, e che si parta per quel viaggio senza nutrir timori per essere debitori, a dio, di sacrifici o, ad uomo, di roba, giova molto il possesso della ricchezza. E presenta anche molti altri vantaggi; ma, uno contr'uno, io non ammetterei affatto, o Socrate, che questo sia il minore dei vantaggi pei quali la ricchezza ad un uomo di senno riesce utilissima. — Hai perfettamente ragione, diss'io, o Cefalo. Ma su questo punto della giustizia dobbiamo dire così senz'altro che ella sia la verità e la restituzione di quanto si è preso da altro, ovvero questi atti è possibile compierli talvolta giustamente e talvolta ingiustamente? Ecco cosa intendo dire: se altri avesse ricevute armi da un amico nel possesso del suo senno, e poi questi, impazzito, gliele richiedesse, direbbe ognuno che non si debbono rendere, nè si uniformerebbe a giustizia chi le rendesse; e nemmeno chi volesse, a chi si trovi in tale condizione, dire tutta la verità. — Giusta osservazione, disse. — Non questa dunque è la definizione della giustizia — dire la verità e rendere quello che si è preso. — Certamente sì, intervenne a dire Polemarco, se pur si deve prestar fede a Simonide. — Veramente, disse Cefalo, io vi cedo la discussione, perchè ormai debbo curarmi delle funzioni sacre. — Dunque, disse Polemarco, io sono il tuo successore? — Certamente, disse lui ridendo; e intanto andava alle funzioni.

VI. — Dimmi tu, successore della discussione, domandai io, che cosa affermi dica Simonide, e con ragione, intorno

alla giustizia? — Questo, rispose lui, che rendere a ciascuno il dovuto è giusto; e dicendo così, mi sembra che abbia ragione. — Certamente, ripresi io, non è facile non prestar fede a Simonide, uomo sapiente e divino; ma che cosa mai egli voglia dire, tu, o Polemarco, forse lo sai, ma io l'ignoro. Perchè è evidente che egli non dice quello che or ora dicevamo, che si debba rendere un deposito a chiunque lo richieda essendo fuor di senno; eppure è dovuto ciò che si è depositato: così? — Sì. — Ma non si deve rendere come che sia, allorquando taluno fuori di senno lo richieda? — Vero, rispose lui. — Perciò Simonide intende cosa diversa da questa, a quanto pare, dicendo esser giusto rendere il dovuto. — Altra certamente, per Giove, disse; poichè egli pensa che agli amici gli amici debbano far del bene e non del male. — Capisco, ripresi io, che non rende il dovuto chi rende dell'oro a chi glielo ha dato in deposito, se il pagamento e la riscossione riescono dannosi e sono amici chi riscuote e chi paga: non affermi tu che questo dica Simonide? — Certamente sì. — E poi? ai nemici si deve rendere tutto ciò che per avventura sia dovuto? — Assolutamente sì, disse, quello che si deve loro. E si deve, credo, e si conviene, da nemico a nemico qualche male. —

VII. — Perciò, a quanto pare, ripresi io, Simonide si è valso di un poetico enigma per dire che cosa sia il giusto. Perchè egli pensava, come risulta chiaro, che è giusto dare a ciascuno il conveniente, e questo conveniente lo denominò « dovuto ». — Ma qual è il tuo pensiero, domandò? — Per Giove, risposi io, se qualcuno lo avesse interrogato così: o Simonide, a chi e che cosa dà, come dovuta e conveniente, un'arte che si chiami medica? quale risposta credi che ci avrebbe dato? — È chiaro, rispose; dà ai corpi farmaci e cibi e pozioni. — Ed a chi e che cosa dà, come dovuta e conveniente, un'arte per chiamarsi culinaria? — Alle pietanze dà i condimenti. — Sia pure. Dunque a chi e che cosa deve dare un'arte per chiamarsi giustizia? — Se, rispose, si dev'esser coerenti alle premesse, o Socrate, dare ad amici e nemici vantaggi e danni. — Quindi il far del bene agli amici e del

- male ai nemici egli lo chiama giustizia? — A me pare. — Or bene, chi è più di tutti capace di fare agli infermi del bene, se amici, e del male, se nemici, rispetto a malattia e salute?
- e — Il medico. — E chi ai naviganti, rispetto ai pericoli del mare? — Il pilota. — E poi? il giusto in quale attività e per quale opera è più di tutti capace di giovare ad amici e danneggiare nemici? — Nel muover guerra e nel dare il suo aiuto nel combattere, sembra a me. — Sia pure. Ai non infermi però, o caro Polemarco, il medico è inutile. — Vero. — Ed a chi non naviga il pilota. — Sì. — Quindi anche a coloro che non fanno guerra l'uomo giusto è inutile? — Cotesto non lo credo
- 333 affatto. — Perciò è utile anche nella pace la giustizia? — Utile. — Ed è utile anche l'agricoltura, o no? — Sì. — Per avere il raccolto. — Sì. — Ed anche l'arte del calzolaio? — Sì. — Per aver calzari, penso che diresti. — Certamente. — E poi? la giustizia nell'uso od all'acquisto di che cosa diresti sia utile in pace? — Nei contratti, o Socrate. — I contratti li consideri accordi, o che altro? — Accordi, certo. — Però è buono ed utile socio nel disporre gli scacchi il giusto o lo
- b scacchista? — Lo scacchista. — Ma nel disporre i mattoni e le pietre il giusto è socio più utile e migliore del muratore? — Niente affatto. — Ma per quale società il giusto è socio migliore del suonator di cetra, a quella guisa che il suonator di cetra è migliore del giusto per toccare le corde? — Per società di denaro, cred'io. — Eccetto forse, o Polemarco, nell'usare il danaro quando si debba, per denaro,
- c comprare in società o vendere un cavallo; ma allora, cred'io, varrebbe meglio l'intenditor di cavalli: così? — È chiaro. — E per vendere o comprare una nave, il costruttore di navi o il pilota. — Naturale. — Quando adunque e per quale comune uso di monete d'oro e d'argento il giusto è più utile degli altri? — Quando si voglia depositare il denaro e conservarlo, o Socrate. — Tu intendi, adunque, quando non sia il caso di usarlo, ma di lasciarlo giacente? — Certamente. —
- d Quindi allorchè il denaro è inutile, allora per esso è utile la giustizia? — Può darsi. — E quando si deve serbare una falce, la giustizia è utile al singolo ed ai soci; ma quando si

tratta di usarla è utile l'arte del vignaiolo? — È chiaro. — Ed affermerai anche per uno scudo e per una lira, che quando è il caso di riporli e non usarli, è utile la giustizia; ma se è il caso di usarli, l'arte dell'armaiuolo e la musica? — Necessariamente. — E per tutti gli altri oggetti la giustizia non serve, quando servono; e quando non servono, serve? — Può darsi.

VIII. — Dunque, o amico, non sarebbe gran che di pregevole la giustizia, se le tocca di essere utile per ciò che è inutile. Ma procediamo ad un esame. Chi è abilissimo a dar colpi in uno scontro al pugilato o d'altra specie, tale non sarebbe anche a pararli? — Certamente. — Forse chi è abile nell'evitare una malattia, non sarebbe abilissimo nel procurarla celatamente? — A me pare. — Ma d'un esercito è buon custode quegli il quale sia buono a carpire gli intendimenti e le azioni dei nemici. — Certamente. — Di chechè adunque si è abile custode, di ciò si è altresì abile ladro. — Sembra. — Se perciò il giusto è abile a custodire il denaro, anche a rubarlo è abile. — Almeno a quanto dimostra il ragionamento, disse. — Cosicchè una specie di ladro, a quanto pare, è risultato il giusto: e può darsi che tu l'abbia imparato da Omero. Perchè questi apprezza Autolico, avo materno di Ulisse, e dice che a tutti gli uomini sovrastava per l'arte del furto e de' giuri⁽¹⁾. Sembra adunque che la giustizia, e secondo te e secondo Omero e secondo Simonide, sia una specie di arte del furto, a vantaggio però degli amici e a danno dei nemici. Non dicevi così? — No, per Giove, rispose; ma non so più che cosa dicevo; però questo io penso ancora, che la giustizia consista nel giovare agli amici e far danno ai nemici. — Ma tu chiami amici quelli che a ciascuno paiono buoni, o quelli che siano buoni anche se non paiono tali; e nemici alla medesima stregua? — È naturale, disse, che ciascuno ami quelli che egli reputa buoni, e odii quelli che reputa cattivi. — Ma non si sbaglia comunemente in questa materia, sì da tenere per buoni molti, che

(1) *Odissea*, I, 396.



non sono; e molti al contrario? — Si sbaglia. — In tal caso i buoni sono nemici, ed i cattivi amici? — Certamente. — Ma tuttavia sarebbe giusto in tal caso giovare ai cattivi e recar danno ai buoni? — Pare che sì. — Ma i buoni sono giusti e incapaci di operare contro giustizia. — Vero. — Invece, secondo il tuo ragionamento, sarebbe giusto far male a chi non opera contro giustizia. — Niente affatto, o Socrate, disse; il ragionamento sembra sbagliato. — Agli ingiusti perciò, ripresi io, è giusto si faccia danno, ed ai giusti si arrechi vantaggio. — Questo ragionamento risulta migliore dell'altro. — Perciò a molti, o Polemarco, cioè a tutti quelli i quali cadono in errore, succederà sia giusto recar danno agli amici, perchè per loro sono cattivi, ed avvantaggiare i nemici, perchè per loro sono buoni: ed in questo modo diremo proprio il contrario di ciò che affermavamo dica Simonide. — Certo succederà così, disse. — Ma spostiamo i termini, perchè può darsi che non abbiamo ben determinato l'amico e il nemico. Come li determiniamo, o Polemarco? — Chi sembra buono, lo si diceva amico. — Ed ora, domandai io, quale cambiamento faremo? — Quegli che paia, rispose lui, e sia realmente buono, lo diremo amico; ma quegli che paia e non sia buono, diremo che pare sì, ma non è amico. E per il nemico la medesima posizione. — Amico, a quanto pare, secondo cotesta affermazione, sarà il buono, e nemico il cattivo. — Sì. — E vuoi che si faccia cotesta aggiunta alla giustizia: come dapprima dicevamo, dicendo esser giusto far del bene all'amico e del male al nemico, ora tu vuoi che in aggiunta si dica che è giusto far del bene all'amico, che è buono, e del male al nemico, che è cattivo? — Certamente sì, rispose; a me sembra che si abbia ragione a dire così.

IX. — Quindi, ripresi io, è da persona giusta danneggiare chiunque? — Certamente, disse, ai cattivi ed ai nemici si deve far danno. — Ma i cavalli, cui si fa danno, diventano migliori o peggiori? — Peggiori. — Forse rispetto alla virtù⁽¹⁾ de' cani

(1) Virtù è in senso molto lato, anche di «capacità, bontà, abilità»; si confrontino espressioni come «virtuoso di canto».

od a quella dei cavalli? — A quella dei cavalli. — Forse però anche i cani, cui si faccia danno, diventano peggiori rispetto alla virtù de' cani, e non rispetto alla bontà dei cavalli? — e
Necessariamente. — E gli uomini, o compagno, non dobbiamo affermare, che, facendo loro danno, diventano peggiori rispetto alla virtù umana? — Certamente sì. — Ma la giustizia non è virtù umana? — Necessariamente. — E quelli fra gli uomini, o amico, cui si faccia danno, è necessario diventino più ingiusti. — Sembra che sì. — Forse però i musici riescono colla musica a rendere altri inetti alla musica? — Impossibile. — Ma coll'equitazione i cavalierizzi rendono altri inetti a cavalcare? — Non è possibile. — Ma colla giustizia i giusti rendono altri ingiusti? o, in generale, colla virtù i buoni rendono a
altri cattivi? — Ma è impossibile. — Infatti l'azione del caldo non è di raffreddare, ma è del suo contrario. — Sì. — Nè del secco l'inumidire, ma del suo contrario. — Certamente. — Nè del buono il fare del male, ma del suo contrario. — Par chiaro. — E il giusto è buono? — Certamente. — Quindi non è proprio del giusto il fare danno, o Polemarco, nè all'amico nè a nessun altro; ma del suo contrario, cioè dell'ingiusto. — A me sembra che tu dica interamente il vero, e
o Socrate. — Quindi, se taluno afferma esser giusto il dare a ciascuno il dovuto, e ritiene che danno sia dovuto ai nemici da parte dell'uomo giusto, ed agli amici vantaggio, non sarebbe sapiente chi parli così, perchè non dice la verità: perchè non ci è punto risultato che sia giusto il far danno a nessuno. — Son d'accordo, disse lui. — Oppugneremo in conseguenza, ripresi io, concordemente io e tu, se altri affermi che l'ha detto Simonide, o Biante, o Pittaco o qualche altro dei sapienti e beati? ⁽¹⁾ — Io certo, disse, son pronto ad esserti compagno nella pugna. — Ma sai tu, ripresi io, di chi 336

(1) Ecco un caso di svalutazione del passato; le autorità prima indiscusse vengono ora discusse, e se ne impugnano le affermazioni. È un tratto questo non unicamente socratico, ma dei più caratteristici dell'epoca alla quale Socrate appartiene: per esso Socrate ed i sofisti erano molto vicini e concordi; ma la concordia finiva dove cessava la svalutazione del passato e si trattava di sostituire nuove affermazioni alle antiche.

mi pare sia il detto che afferma esser giusto giovare agli amici e danneggiare i nemici? — Di chi? domandò. — Credo che sia di Periandro o di Perdicca o di Serse o di Ismenia il Tebano ⁽¹⁾, o di qualche altro ricco, il quale si credesse di avere grande potenza. — Verissimo, disse. — Bene, ripresi io; poichè neppure cotesto ci è risultato sia giustizia e giusto, che altro si affermerebbe che sia?

- b X. — E Trasimaco spesso, mentre noi si parlava, s'era mosso per impugnare il nostro ragionamento; ma era stato trattenuto dai presenti che volevano ascoltare il nostro ragionamento: quando però c'interrompemmo, ed io pronunciai queste parole, non stette più alle mosse, e raccolto su se stesso, come una fiera, si avanzò contro di noi come per afferrarci. Ed io e Polemarco per la paura si restò interdetti; ed egli verso tutti vociando: — Che ciance fate da un pezzo, o Socrate? disse; e c che scipitaggini fate, a vicenda l'uno all'altro cedendo? ma se davvero tu vuoi sapere che cosa è il giusto, non limitarti a interrogare ed a cavarti la voglia di confutare le risposte che altri ti dia, ma rammenta che è più facile interrogare che rispondere, e rispondi tu stesso e dichiara che cosa affermi tu essere il giusto. Nè mi dirai che è il doveroso, nè l'utile, nè il giovevole, nè d il lucroso, nè il confacente ⁽²⁾: ma in termini chiari ed esatti dimmi quello che vuoi dire; perchè io non accetterei siffatte celie, se tu me le volessi dire. — Ed io all'udirlo restai attonito, e, guardandolo, ebbi paura; e, credo, se non l'avessi guardato prima che lui guardasse me, mi sarebbe mancata

(1) Esempi tipici di tiranno. Periandro fu tiranno di Corinto; altri, non Platone, lo poneva fra i sette sapienti; anzi Platone al suo nome sostituì quello di Misone. Almeno gli ultimi anni del dominio di Periandro sembra diano ragione al giudizio del Nostro. Chi rammenti la figura di Serse, nei *Persi* di Eschilo, può comprendere lo spirito di questo esempio platonico confortato da quanto intorno a Serse è detto nel *Gorgia* (483 d). Perdicca II, re di Macedonia, fu padre di Archelao, quegli che ebbe alla sua corte anche Euripide. Siamo dunque già vicini ai tempi del dialogo; e il medesimo è per Ismenia il Tebano, ricchissimo e potente fra i suoi, e grande avversario dei Lacedemonii; onde fu mandato a morte. Le parole: « o di qualche altro ricco » sembra si riferiscano più specialmente ad Ismenia.

(2) Vedi il *Clitofonte*, 409 c.

la voce⁽¹⁾. Ma allorquando, per effetto del nostro ragionamento, egli cominciò ad imbestialirsi, lo avevo guardato io pel primo; cosicchè fui capace di rispondergli, e dissi tremando: — O Trasimaco, non essere sdegnato contro di noi; perchè se abbiamo errato, nell'esame delle affermazioni, io e lui, sappi che involontariamente abbiamo errato. Perchè tu non devi credere che, cercando dell'oro⁽²⁾, noi non vorremmo mai, almeno volontariamente, farci reciproche concessioni nella ricerca e ostacolare la scoperta; e che, ricercando invece la giustizia, tanto più preziosa di molto oro, stoltamente l'uno all'altro cedesse senza darsi premura di farla venire alla luce. Credilo, o amico; ma, temo, non ne abbiamo le forze; quindi è assai più il caso che voi, i quali ne avete la capacità, ci commiseriate invece di sdegnarvi contro di noi. e 337

XI. — Ed egli, udite le mie parole, ghignò sardonicamente e disse: per Ercole, questa è la solita ironia di Socrate, e costesto io lo sapevo, ed a questi io dicevo già prima che tu non vorresti rispondere, ma ricorreresti all'ironia e tutto faresti anzichè rispondere, s'altri t'interrogasse. — Tu certo sei un sapiente, rispos'io, o Trasimaco: tu dunque ben sapevi che, se domandassi a qualcuno di quali fattori dodici sia il prodotto, e, interrogandolo, gli dicessi fin da principio: o tu, non rispondermi che dodici è due volte sei, nè tre volte quattro, nè sei volte due, nè quattro volte tre, perchè non accetterò coteste ciance, se le dirai — evidentemente, credo, nessuno risponderebbe a chi facesse le domande in cotesta forma. Ma, se replicasse: o Trasimaco, che dici? non darò nessuna delle risposte, che tu hai esposto? neppure, o illustre, se taluna di queste ha qualche elemento di realtà; ma debbo dire altro e non il vero? o che vuoi dire? Che gli diresti a tali osservazioni? — Bene, disse; è proprio lo stesso caso! — Nulla vieta che sia lo stesso caso, replicai io: però, anche se non è b e

(1) Allude alla superstizione popolare secondo la quale se l'uomo vedeva il lupo prima che il lupo vedesse l'uomo, non succedeva nulla di male; ma se il lupo vedeva l'uomo prima che l'uomo vedesse il lupo, allora l'uomo perdeva la voce.

(2) Vedi nella *Repubblica*, v, 450 b.

lo stesso caso, ma sembra tale a chi viene interrogato, credi tu che egli non ci esporrà il suo pensiero, ci sia o non ci sia il nostro divieto? — Ed anche tu, disse, farai così? Tra le risposte che ti ho vietate, quale mi darai? — Non mi stupirei, continuai, se, pensandoci, mi decidessi a far così. —
 a Ma se io dessi un'altra risposta, all'infuori di tutte queste, circa la giustizia e migliore di queste? quale castigo accetteresti? — Quale altro, risposi io, se non quello che è opportuno subisca chi non sa? ed è opportuno che impari da chi sa: ed anch'io voglio subire questo castigo. — Sei troppo buono, disse. Ma, oltre ad apprendere, devi anche darmi del danaro ⁽¹⁾. — Certo, quando ne avrò, dissi. — Il denaro c'è, disse Glaucone; ma per denaro, o Trasimaco, parla; perchè noi tutti pagheremo
 e la nostra quota per Socrate. — Certamente, credo, riprese lui, perchè Socrate faccia come al solito: lui non risponda, ma attacchi le parole di chi gli risponde, e le confuti. — Ma come mai, dissi io, o carissimo, potrebbe rispondere chi anzitutto non sa e nega di sapere ⁽²⁾, e poi, anche avendo un'opinione in materia, ha il divieto di non dire nulla di quello che pensa,
 338 e glielo vieta chi non è uno sciocco? Tu piuttosto devi parlare, perchè tu affermi di sapere e di essere in grado di parlare. Non fare dunque altrimenti, ma usami la cortesia di rispondere, e non rifiutare di ammaestrare Glaucone e gli altri.

XII. — Dopo queste mie parole Glaucone e gli altri lo pregavano di non fare altrimenti. E Trasimaco aveva manifestamente la voglia di parlare per far bella figura, stimando di poter dare una risposta splendida; ma fingeva d'insistere che fossi
 b io a rispondere. Alla fine cedette, e allora: — Cotesta, disse, è la sapienza di Socrate, non voler egli insegnare, ma andare in giro ad imparare dagli altri e neppure ringraziare. — Quanto all'apprendere dagli altri, osservai io, hai detto il vero, o Trasimaco; ma, se affermi che io non rendo grazie, dici il

(1) È la solita censura mossa ai sofisti, di insegnare a pagamento, mentre Socrate non accettava nessun compenso.

(2) È il solito motivo di Socrate, il quale non già fingeva una ignoranza, ma la professava per convinzione. Fra poco (338 b) riappare il motivo della povertà di Socrate.

falso, perchè le rendo per quanto posso: e posso unicamente lodare, perchè non posseggo nulla. E come io lo faccia volentieri, quando mi sembri che altri abbia ragione, ben lo saprai subito subito, quando tu abbia risposto; perchè io penso che tu avrai ragione. — Ascolta, riprese lui; chè io affermo essere il giusto null'altro che il vantaggio di chi è superiore ⁽¹⁾. Ma perchè non mi lodi? non lo vorrai. — Ma prima vorrei capire, dissi, quello che dici; perchè ora non lo capisco ancora. Tu affermi che l'utile di chi è superiore corrisponde al giusto. E con ciò, o Trasimaco, che mai intendi tu dire? Non certamente un caso come questo: se Pulidamante ⁽²⁾ il pancratiaste è superiore a noi, e gli sono utili per l'organismo le carni bovine, non perciò questo cibo per noi, inferiori a lui, è utile insieme e giusto. — Sei nauseante, disse, o Socrate; e t'appigli alle parole, dove puoi massimamente malmenarle. — Niente affatto, o carissimo, risposi io; ma esponi più chiaramente ciò che intendi dire. — Ma tu non sai, disse, che gli Stati sono retti alcuni a tirannia, altri a democrazia, altri ad aristocrazia? — E come no? — Orbene in ogni Stato afferma la sua superiorità chi ha il governo? — Certamente. — Ed ogni governo promulga le leggi conformemente a quanto gli conviene, la democrazia democratiche, la tirannide tiranniche, e così via. E, promulgandole, dichiarano ai sudditi giusto quello che ad essi governi conviene; e puniscono il trasgressore considerandolo violatore della legge e della giustizia. E questo, o carissimo, è quello che io intendo dire, che cioè in tutti gli Stati il giusto è sempre il medesimo, ossia è ciò 339

(1) τὸ τοῦ ὑπερείονος συμφέρον è difficile a tradurre, perchè ὑπερίων non ha un corrispondente italiano che possieda le medesime accezioni. C'è l'idea della forza in ὑπερίων, certamente; ma quanto segue (vedi p. es. 340 e) dimostra che non si tratta di sola superiorità di forza. Alla meno peggio tento di tradurre con «superiore», riferendomi, più che al valore di *superior*, a note idee nietzschiane. In realtà «più forte» ha un valore restrittivo rispetto a ὑπερίων, e questo ha un valore restrittivo rispetto a «superiore»; e' è poi un altro impianto dell'idea.

(2) Famosissimo pancratiaste tessalo, vincitore alle gare olimpiche del 408; gli si innalzò una statua, opera di Lisippo. Fu anche alla corte di Artaserse Oco, e vi diede mirabili prove di forza lottando con uomini e con fiere. Ho conservata la forma dialettale *Pulidamante* per *Polidamante*.

che conviene al governo costituito. E questo ha il potere ed afferma la sua superiorità; cosicchè quegli che ragioni direttamente trova che dovunque il diritto è il medesimo, vale a dire l'utile di chi è superiore. — Ora, ripresi io, ho capito quello che tu dici; se però sia vero o no, cercherò di comprenderlo. Anche tu adunque, o Trasimaco, hai risposto che l'utile è giusto: eppure mi vietavi di darti questa risposta. Ma c'è
b un'aggiunta — quello di chi è superiore. — Insignificante forse, disse, quest'aggiunta! — Non è ancora evidente che sia importante; ma che debbasi esaminare se tu abbia detto il vero, questo è evidente. Dappoichè anch'io ammetto che il giusto è alcunchè di utile; ma tu ci fai un'aggiunta ed affermi che è l'utile di chi è superiore; ed io ignoro se è così, ed è necessario procedere ad un esame. — Esamina, disse. —

XIII. — Si farà così, ripresi io. E dimmi: non affermi che è giusto anche il prestar obbedienza ai governanti? — Io
c sì. — E sono infallibili i governanti nei singoli Stati, o capaci anche di cadere in errore? — Completamente capaci, disse, anche di cadere in errore. — Perciò ponendo mano a fare leggi, talune le fanno bene ed altre non bene? — Credo di sì. — Il farle bene corrisponde ad emanare norme utili ai governi stessi, e il farle non bene ad emanare norme dannose? o come dici? — Così. — Ma le norme che essi abbiano emanate, i sudditi debbono eseguirle, ed in questo consiste il giusto? — E come no? — Quindi, secondo le tue parole, non
d è soltanto giusto fare l'utile del superiore, ma anche il contrario, cioè il non utile. — Che vuoi dire? domandò. — Quello che dici tu, cred'io. Ma esaminiamo meglio. Non si è concordemente ammesso che i governanti, ordinando ai sudditi di eseguire alcune norme, deviano talora da ciò che per essi governanti sarebbe ottimo; e d'altra parte che è giusto per
e i sudditi fare quello che ordinano i governanti? Cotesto non si è concordemente ammesso? — Credo, disse. — Credi adunque, ripresi io, che tu hai convenuto esser giusto il compiere atti non utili ai governanti e superiori, allorchando i governanti involontariamente ordinino il loro danno; e tu pei sudditi dichiarai giusto l'eseguire ciò che quelli hanno ordinato.

Allora forse, o sapientissimo Trasimaco, non risulta necessario che sia giusto fare il contrario di quello che tu dici? Dacchè si ordina agli inferiori di fare proprio ciò che non è utile ai superiori. — Sì, per Giove, disse Polemarco, è evidentissimo, o Socrate. — Se tu l'attesti, intervenne a dire Clitofonte. E che bisogno c'è, disse, di testimone? Trasimaco stesso conviene che i governanti talora ordinano il loro danno, e sostiene essere giusto per i sudditi eseguirlo. — Infatti, o Polemarco, Trasimaco ha affermato esser giusto eseguire gli ordini dei governanti: ed invero, o Clitofonte, ha affermato che l'utile del superiore è giusto. Fatte queste due affermazioni, ha poi concesso che talora i superiori comandano ai loro inferiori e sudditi di fare quello che non giova ad essi governanti. In base a queste concessioni l'utile del superiore non sarebbe per nulla più giusto di ciò che non gli è utile. — Ma, disse Clitofonte, egli diceva utile del superiore quello che il superiore ritenesse utile a se medesimo; e questo deve eseguire l'inferiore, e questo egli intendeva per giusto ⁽¹⁾. — Ma, osservò Polemarco, egli non si esprimeva in questi termini. — Non importa, ripresi io; ma se ora Trasimaco usa questi termini, e noi accettiamoli.

XIV. — E dimmi, o Trasimaco, era questo quello che tu volevi intendere per giusto, cioè quello che al superiore sembra utile, sia che giovi sia che no? dobbiamo dire che tu intenda così? — Niente affatto, rispose; ma tu credi che io chiami superiore chi falla, quando falla? — Io, dissi, credevo che tu intendessi così, quando concedevi che i governanti non sono infallibili, ma anche cadono in qualche errore. — Perchè, o Socrate, tu sei un briccone quando ragioni; chè senz'altro tu chiameresti medico chi sbaglia, riguardo agli infermi, nell'atto stesso che sbaglia? o computista quegli che sbaglia il conto, allorquando sbaglia e per lo sbaglio? Ma, credo, noi si è soliti dire così, che il medico ha sbagliato, e il computista ha sbagliato, e così pure lo scrivano. Ma, credo; ciascuno di essi, in quanto è quello che corrisponde al nome

(1) Clitofonte si attiene al diritto positivo ancor più di Trasimaco.

che gli diamo, non sbaglia mai; cosicchè a rigor di termini, dacchè anche tu sei tanto rigoroso, nessuno degli artigiani ⁽¹⁾ sbaglia. Perchè chi sbaglia, sbaglia quando gli vien meno il sapere, e in ciò non è artigiano; sicchè nè artigiano nè sapiente nè governante, nessuno sbaglia quando sia governante, per quanto ognuno dica che il medico ha sbagliato e il governante ha sbagliato. Ritieni adunque che anche io ti dia ora una risposta di questo tenore: a strettissimo rigore, 341 il governante, in quanto è governante, non sbaglia, e, non sbagliando, promulga quanto è ottimo per lui; e il suddito deve eseguirlo. Cosicchè, come a principio dicevo, io sostengo che il giusto consiste nel fare l'utile del superiore.

XV. — Sia, ripresi io, o Trasimaco: a te pare che io sia un briccone? — Certamente, disse. — Perchè tu credi che io, insidiosamente parlando, ti abbia fatto, con cattiva intenzione, la domanda che ti ho fatta? — Lo so con certezza, disse; ma non ne avrai nessun vantaggio, perchè non riuscirai a nascondermi la tua cattiva intenzione, e, non riuscendo a nasconderla, non sarai capace di sopraffarmi a disputare ⁽²⁾. — E neppure lo tenterei, ripresi io, beato te. Ma perchè non si presenti un'altra volta un caso come questo, definisci nettamente se tu dici governante e superiore quello che si dice così per dire, o quello che si direbbe a rigor di termini; il cui utile, perchè utile di un superiore, è giusto, all'inferiore, eseguire. — Quegli, disse, che è governante a rigore massimo di termini. E contro questa affermazione fai pure il malandrino e il briccone, se puoi — non ti chiedo nessun riguardo; c ma non ne sarai capace. — Pensi davvero, dissi, che io sia talmente pazzo da tentare di radere un leone e far la cana-

(1) È un altro caso difficile per la versione: scienza, arte, professione, mestiere sono indicati da un vocabolo che abbraccia tutte queste distinzioni; e il vocabolo ci manca. Sono però anche mutate le idee di fronte al lavoro ed a chi lavora.

(2) Trasimaco e gli altri sofisti cercavano nella disputa un trionfo, un successo personale; Socrate invece voleva la cooperazione di tutti nella ricerca della verità, in modo che la vittoria o la sconfitta fosse di tutti secondo che la verità veniva o meno raggiunta. Con questo criterio, poco importava che le opinioni confutate fossero piuttosto dell'uno che dell'altro. Vedi in proposito il *Carmide*.

glia addosso a Trasimaco? — Ora però, disse, l'hai tentato, per quanto tu sia un buono a nulla anche in questo. — Basta, ripresi, con queste baie. Ma dimmi: chi a rigor di termini sia medico, come or ora dicevi, è uomo d'affari ovvero curatore degli infermi? e tu parla di chi sia realmente medico. — Curatore degli infermi, rispose. — E il pilota? chi sia veramente pilota è governatore di nocchieri o è nocchiero? — Governatore di nocchieri. — Non si deve contare per nulla, penso, che naviga nella nave, nè lo si deve chiamare nocchiero, perchè non dal navigare vien chiamato pilota, ma dall'arte e dal governo dei nocchieri. — Vero, disse. — Orbene, per ciascuno di costoro c'è un utile? — Certamente. — Ed anche l'arte, continuai io, non è fatta per questo, per cercare cioè e procacciare l'utile di ciascuno? — Per questo, disse. — Ma forse per ciascuna arte esiste un utile diverso dall'essere perfetta quanto più è possibile? — Che mi vuoi domandare? — Questo, dissi io; se tu mi domandassi se basta al corpo essere corpo o si esige qualche altra cosa, io direi che certamente la si esige. E il motivo per cui s'è trovata la medicina, si è che il corpo è difettoso e non gli basta esser qual è. Allo scopo adunque di procurargli quanto gli sia utile si è costituita l'arte della medicina. Che ti pare, domandai, che io dica bene parlando così, o no? — Bene, disse. — E poi? la medicina stessa è difettosa, ovvero c'è un'arte qualsiasi la quale richieda taluna facoltà, come gli occhi la vista e gli orecchi l'udito; e per questo motivo c'è bisogno per essi di un'arte che ricerchi e procuri quanto è utile a loro? Ma poi anche nella stessa arte c'è qualche difetto, e ci vuole per ogni arte un'altr'arte, la quale ricerchi quanto è utile alla prima; e per quella che lo ricerca ce ne vuole un'altra per le medesime ragioni, e la serie è infinita? oppure essa di per sè ricerca il proprio utile? oppure non c'è bisogno nè di essa nè di altra a supplire il suo difetto e ricercare l'utile, chè nè difetto nè errore alcuno esiste in nessuna arte, nè spetta all'arte il cercare l'utile di altro se non di quello di cui è arte, ed essa è indenne e integra pel fatto che è perfetta, finchè rimanga rigorosamente e tutta qual'è? E tu esamina la questione rigoro-

samente: è così o altrimenti? — Così, disse, evidentemente. — Quindi, ripresi io, la medicina non ricerca l'utile della medicina, ma del corpo. — Sì, disse. — Nè la cavallerizza c l'utile della cavallerizza, ma dei cavalli; e nessuna altra arte ricerca l'utile proprio, perchè neppure ne ha bisogno, ma di quello di cui è arte. — Evidentemente così, disse. — Però, o Trasimaco, le arti governano e dominano, da superiori, quello di cui sono arti. — Assenti anche a questo, molto a stento. — Quindi nessuna disciplina ricerca ovvero prescrive l'utile del superiore, ma dell'inferiore e suddito suo. — Finì per concedere anche questo, però si accingeva a battagliare sull'argomento. Ma dopo che egli concedette: or bene, ripresi io, neppure d medico alcuno, in quanto medico, ricerca e prescrive l'utile del medico, ma dell'infermo? S'è in fatti concordato che il vero medico è governante di corpi e non uomo d'affari. O non e s'è concordato? — Assenti. — Adunque, anche il vero pilota s'è concordato che sia governante di nocchieri e non nocchiero? — S'è concordato. — Quindi un tale pilota e governante non ricercherà e prescriverà l'utile del pilota, ma l'utile del nocchiero e suo suddito. — Assenti a stento. — Dunque, ripresi io, o Trasimaco, neppure nessun altro, in nessun governo, in quanto è governante, ricerca e prescrive l'utile proprio, ma quello del suddito, al quale presta l'opera sua; e ad esso mirando ed a quanto ad esso giova e conviene, e dice quello che dice e fa quello che fa, sempre. —

XVI. — Poichè dunque si giunse a questo punto del ragionamento, e a tutti risultava evidente che il ragionamento sul 343 giusto era andato a finire alla conclusione opposta, Trasimaco, invece di rispondere: — Dimmi, domandò, o Socrate, ci hai la balia? — Cosa? replicai io. Non dovresti rispondere piuttosto che fare di tali domande? — Ma, disse, lei non bada che tu hai il moccio al naso e non ti forbisce, mentre ne avresti bisogno tu che non conosci nè pecore nè pastore. — Perchè b mai? domandai io. — Perchè tu credi che i pastori o i bovati ricerchino il bene delle pecore o dei buoi, e li ingrassino e li curino mirando ad altro che al bene dei padroni ed al loro proprio; e credi che negli Stati i governanti, i quali vera-

mente governino, abbiano verso i sudditi pensieri diversi dalle disposizioni d'animo che si avrebbero verso pecore, e ricerchino altro, notte e giorno, se non quello donde possano ritrarre vantaggio. E sei così fuor di strada, quanto al giusto ed a giustizia e all'ingiusto e ingiustizia, da ignorare che la giustizia e il giusto sono in realtà un bene altrui, cioè l'utile del superiore e governante, ma danno proprio di chi obbedisce e serve; mentre l'ingiustizia è il contrario, e governa coloro che sono veramente bonarii e giusti, ed i sudditi fanno l'utile di chi è superiore, e lo rendono felice servendolo, ma felici non rendono se stessi in nessun modo. E conviene considerare, o bonaccione d'un Socrate, che l'uomo giusto di fronte all'ingiusto ha sempre la peggio. Anzi tutto nei contratti, quando l'uno con l'altro si associa, non troverai mai allo scioglimento della società, che il giusto abbia più dell'ingiusto, bensì meno: e poi ne' rapporti collo Stato, quando è il caso di contributi, il giusto, a parità di condizioni, paga un contributo più forte, e l'altro uno meno gravoso; ma, quando si tratta di riscossioni, l'uno non guadagna nulla e l'altro molto. E nell'esercizio di una pubblica carica, al giusto accade, se non gli interviene nessun altro danno, di danneggiare il suo patrimonio trascurandolo, senza trar vantaggio dal pubblico denaro, pel fatto che egli è giusto; ed inoltre gli tocca di inimicarsi quei di casa ed i conoscenti, non volendo favorirli contro giustizia. Ma all'ingiusto avviene tutto il contrario. Intendo infatti parlare di quello di cui ora parlavo, di quello capace di grandi soperchierie. Esamina il caso suo, se tu vuoi discernere quanto più giovi per conto proprio essere ingiusto anzi che giusto. Lo comprenderai colla massima facilità, se tu giungi fino alla perfettissima ingiustizia, la quale rende felicissimo chi opera contro giustizia, e miserrimi coloro che subiscono l'ingiustizia e non vogliono farla. Ciò corrisponde alla tirannide, la quale non a poco a poco si prende le cose altrui e celatamente e violentemente, e sacre e profane, e private e pubbliche, ma tutte insieme; e per ciascuna di queste colpe, non riuscendo a farla franca, si è soggetti a pene ed a vituperii massimi: ed infatti si dà nome

di sacrileghi, di schiavisti, di rompimuro ⁽¹⁾, di rapinatori e di ladri a coloro i quali commettano una di queste colpe parziali. Quando però taluni, oltre ad impadronirsi delle sostanze de' concittadini, facciano schiavi e servi i cittadini stessi, invece di aver questi brutti nomi, son chiamati felici e beati, non solamente dai concittadini, ma anche dagli altri, c i quali sappiano che essi han consumata tutta l'ingiustizia. Perchè non per timore di fare atti ingiusti, ma per timore di subirli, insultano l'ingiustizia quelli che la insultano. Tanto, o Socrate, l'ingiustizia, quando ha raggiunto un grado elevato, è più forte e più signorile e più padronale dell'ingiustizia; e, come dicevo a principio, il giusto si trova ad esser l'utile del superiore, e l'ingiusto risulta giovevole ed utile a se stesso. —

d XVII. — Dopo queste parole Trasimaco aveva in mente di andarsene, quasi ci avesse, a guisa di bagnino, versato d'un colpo sugli orecchi un gran secchio di parole. Ma non glielo permisero i presenti, e lo costrinsero a rimanere e dar ragione di quello che aveva detto. Ed anch'io insistentemente lo pregai e dissi: — O divino Trasimaco, dopo averci scaraventato addosso tale discorso, hai in mente di andartene prima di averci bene istruito o di sapere se le cose stanno così ovvero altrimenti? credi di por mano a definire un affare da poco e non la norma direttiva della vita, alla quale debba uniformarsi ciascuno di noi per vivere la vita più profittevole? — e Io credo, domandò Trasimaco, che le cose stiano altrimenti! — Pare, ripresi io; oppure si direbbe che non ti dà cura nè pensiero se noi vivremo peggio o meglio ignorando quello che tu dichiari di sapere. Ma, caro, dillo di buona voglia 315 anche a noi; chè davvero non farai un cattivo affare con quel bene che farai a noi, che siamo tanti. Io certo ti dico, da parte mia, che non sono convinto e non penso che l'ingiustizia sia più proficua della giustizia, neppure se all'ingiustizia si permette, e non si vieta, di fare quello che vuole. Ma, o caro, esista un uomo ingiusto, ed abbia la capacità di esercitare l'ingiustizia o celatamente o violentemente; tuttavia

(1) Coloro che entrano nelle case non forzando le porte, ma forando i muri.

non mi convince che la ingiustizia è più proficua della giustizia. Quest'impressione l'ha provata, forse, anche qualcun altro di noi, non io solo. Adunque devi persuaderci, o uomo fortunato, che non la pensiamo rettamente facendo maggiore stima della giustizia che dell'ingiustizia. — Ma come persuaderti? disse. Poichè dagli argomenti, che ora dicevo, non sei stato convinto, che farti ancora? debbo ficcarti in testa il mio ragionamento? — No, per Giove, risposi io, non farlo. Ma, anzitutto, mantieni quello che hai detto; o, se lo modifichi, modificalo palesemente e non ingannarci. Ed ora tu vedi, o Trasimaco, — perchè esaminiamo ancora le affermazioni precedenti — che, definendo da prima il vero medico, non hai poi creduto di osservare rigore ed esattezza di termini per il vero pastore, ma pensi che egli pascoli le gregge in quanto è pastore, non mirando al meglio della greggia, bensì, quasi commensale pronto al banchetto, mirando alla scorpacciata; ovvero mirando alla vendita, come un uomo d'affari e non pastore. Ma la pastorizia veramente di null'altro si occupa che di procacciare il bene massimo a ciò cui sovrintende. Poichè consegue pienamente lo scopo suo di essere perfetta, se non difetta nell'essere pastorizia. E così io credevo necessario per noi l'ammettere concordemente che ogni governo, in quanto è governo, di null'altro abbia in mira il meglio se non di chi gli è suddito ed affidato alle sue cure, tanto nel governo pubblico quanto nel privato. Ma tu i governanti degli Stati, i veri governanti, credi che per loro piacere assumano e tengano le cariche? — Non già lo credo, per Giove, disse, ma lo so con certezza.

XVIII. — E poi? ripresi io, o Trasimaco, non consideri che le altre cariche nessuno vuole esercitarle per piacere suo, ma chiedono una remunerazione, perchè dall'esercitarle non verrebbe loro nessun vantaggio, bensì ai sottoposti? E dimmi una cosa: non diciamo di volta in volta, per le singole arti, che son diverse fra loro pel fatto che hanno diverso ufficio? E, uomo fortunato, non darmi una risposta a dispetto, affinchè si venga a capo di una qualche conclusione. — Son diverse per questo fatto, disse. — Cosicchè ciascuna presenta anche

un'utilità peculiare e non comune a tutte; per esempio, l'arte del medico la salute; e l'arte del pilota la salvezza nel navigare, e così via? — Certamente. — E l'arte della ricompensa dà la ricompensa? perchè questo è il suo ufficio. Oppure non distingui fra l'arte del medico e quella del pilota? oppure, se vuoi rigorosamente definire, sulla base sulla quale ti sei posto, pel fatto che taluno facendo il pilota guadagna in salute, perchè gli giova navigare sul mare, non per questo la sua arte vorresti chiamarla piuttosto medicina? — No davvero, disse. — Nè, credo, chiameresti così l'arte del guadagno, se gode buona salute chi si procura guadagno. — No davvero. — E poi? alla medicina daresti nome di arte della medicina, se taluno, curando i malati, si procura ricompense? — No, disse. — Non si è concordemente riconosciuto che ogni singola arte presenta una peculiare utilità? — Sia, disse. — Perciò qualunque utilità ritraggano in comune tutti gli artefici, è chiaro che per essa ricorrono in comune ed accessoriamente ad un medesimo elemento, donde ritraggono l'utilità. — È probabile, disse. — Affermiamo che il fatto che gli artefici ricavano il vantaggio di percepire una ricompensa deriva dal ricorrere altresì all'arte della ricompensa. — Assenti a stento. — Non quindi dalla propria arte deriva a ciascuno questa utilità della riscossione della ricompensa, ma, se debesì procedere a rigoroso esame, la medicina procura la salute, e l'arte della ricompensa procura la ricompensa; e l'arte muraria procura la casa, e l'arte della ricompensa, ad essa unita, produce la ricompensa; e così via per tutte le altre arti: ciascuna compie l'opera sua e giova a ciò cui è preposta. Ma qualora non si aggiunga la ricompensa, l'artefice ritrae qualche utilità dall'arte? — Evidentemente no, disse. — Quindi l'arte non reca utilità neppure quando l'artefice lavora gratuitamente? — Io credo che no. — Quindi, o Trasimaco, ormai è palese che nessun'arte e nessun governo procaccia il proprio vantaggio, ma, come dicevamo da un pezzo, procaccia e prescrive quello del suddito, mirando al vantaggio dell'inferiore e non a quello del superiore. Per questo motivo, o caro Trasimaco, anche dianzi

dicevo che nessuno accetta di assumere una carica per piacer suo e pon mano a raddrizzare i mali altrui, ma richiede una ricompensa, perchè quegli che si dispone a ben praticare ³⁴⁷ un'arte non fa mai il proprio bene, nè lo prescrive, fino a che dà prescrizione secondo l'arte; bensì fa e prescrive il bene del suddito; e per questo motivo ci vuole una ricompensa a coloro che vogliano disporsi a salire al governo — e ricompensa in danari oppure in onori; o una pena se taluno non accetta di salire al governo.

XIX. — Che intendi affermare con questo, o Socrate? domandò Glaucone. Quelle due specie di ricompense io le conosco; ma la pena di cui parli, e come le assegni il posto di ricompensa, non capisco. — Quindi tu non capisci, risposi, la ricompensa dei migliori, quella per cui i più idonei accettano il governo, quando però vogliano accettarlo? o non sai che ^b l'ambizione e l'avarizia si dice che siano e sono realmente una vergogna? — Io sì, disse. — Perciò, ripresi io, nè per danaro accettano i buoni di salire al governo, nè per onori: nè infatti, palesemente percependo una mercede per il pubblico ufficio, vogliono esser chiamati mercenarii; nè essere chiamati ladri, prendendosi essi medesimi, celatamente ed abusando dell'ufficio, una ricompensa; e neppure per onori, perchè non sono ambiziosi. Ci vuole adunque per essi una ^c costrizione ed una pena affinchè s'inducano ad accettare il governo; e perciò il salire volontariamente al governo, senza attendere una costrizione, rischia di aver la estimazione di turpitudine. Ma la pena massima è sottostare al governo di un peggiore, qualora non si voglia assumerlo noi; e per timore di questa pena sembra a me le persone per bene accettino il governo, quando l'accettano; e allora vanno al potere non come se andassero all'acquisto di un bene e ad un godimento, ma come a necessità, e non avendo altri, o migliori o simili, ^d cui affidare il governo. Certamente ci sarebbe il rischio, se esistesse uno Stato di uomini buoni, che si contendesse per non salire al governo, come ora si contende per salirvi; e in tal caso risulterebbe manifesto che il realmente verace governante non è fatto per ricercare il proprio utile, ma

quello del suddito; cosicchè ognuno, che capisse la cosa, preferirebbe ricevere vantaggio da altri, piuttosto che aver brighe nel farlo lui ad altri. Io dunque non concedo affatto
e a Trasimaco che il giusto sia l'utile del superiore. Ma ripigliamo l'esame investigando un altro punto. A me sembra ancor più grave quello che ora dice Trasimaco affermando che la vita dell'ingiusto è superiore a quella del giusto. Orbene tu, o Glaucone, quale scelta fai, e quale affermazione ti pare più vera? — Che la vita del giusto, disse, è maggiormente
348 profittevole. — Hai sentito, ripresi io, quanti beni or ora Trasimaco ha enumerati assegnandoli alla vita dell'ingiusto? — Ho sentito, disse; ma non ne sono convinto. — Vuoi dunque che tentiamo di convincerlo, se possiamo trovare gli argomenti, che egli non dice il vero? — E come non vorrei? rispose lui. — Se però, ripresi io, in contrapposizione a lui, replichiamo discorso a discorso dicendo quanti beni offre l'essere giusto, e lui parli di nuovo, e noi un'altra volta, sarà necessario che entrambi computiamo e misuriamo i
b beni che assegniamo all'una ed all'altra vita; e poi ci vorranno dei giudici che decidano: ma se invece procediamo all'esame, come finora, facendoci reciproche concessioni, noi saremo al tempo stesso giudici ed avvocati. — Certamente, disse. — Dunque come tu vuoi, dissi io. — Così, disse. —

XX. — Orsù, ripresi io, o Trasimaco, rispondici da capo: tu affermi che la perfetta ingiustizia è più profittevole della perfetta giustizia? — Certamente sì, l'affermo, rispose; e per
c quali ragioni, l'ho detto. — Ma come rispondi ad un'altra domanda in proposito? una di queste la chiami virtù e l'altra vizio? — E come no? — Perciò chiami virtù la giustizia e vizio l'ingiustizia? — È naturale, disse, o dolcissimo amico, dappoichè anche dico che l'ingiustizia è profittevole e la giustizia no. — Ma la giustizia cos'è? — Il contrario, rispose
d lui. — Orbene la giustizia è vizio? — No, ma troppo nobile dabbenaggine. — Quindi chiami vizio l'ingiustizia? — No, ma accortezza, disse. — Forse, o Trasimaco, gli ingiusti ti sembrano anche assennati e buoni? — Quelli almeno, disse, che sono capaci di essere perfettamente ingiusti, cioè Stati

e popoli che hanno la forza di sottomettere altrui. Ma tu forse credi che io intenda i tagliaborse. Certo è cosa profittevole, continuò lui, anche questa, pur di farla franca; ma non merita che ne parliamo, laddove lo merita quello che dicevo. — Certo, dissi, non ignoro quello che tu vuoi dire; però mi ha fatto meraviglia che tu assegni l'ingiustizia alla categoria della virtù e della sapienza, e la giustizia ai loro contrarii. — Appunto così io le classifico. — Cotesto è più duro da mandar giù, o compagno, e non è facile aver pronta la replica. Perchè, se tu opinassi che l'ingiustizia è profittevole, e concedessi però che dessa è vizio e turpitudine, come altri concedono, avremmo pronta la replica conformandoci all'opinione comune. Ora invece è chiaro che tu affermerai che dessa è bella e forte, e le attribuirai tutti i pregi che noi attribuiremmo alla giustizia, una volta che hai avuto l'ardire di classificarla come virtù e sapienza. — Tu indovini proprio la verità, disse. — Non però, ripresi io, si deve esitare a continuare col nostro ragionamento la ricerca, finchè io ritenga che tu dici quello che pensi. Perchè mi sembra che tu, o Trasimaco, ora non faccia punto per gioco, ma dica quella che tu credi la verità. — Che t'importa, disse, che io ci creda o no, e non confuti le mie affermazioni? — Nulla, ripresi io; ma cerca di darmi ancora una risposta: ti sembra che l'uomo giusto voglia usare soverchierie all'uomo giusto? — Niente affatto, disse; perchè non sarebbe urbano, com'è, e bonario. — E poi? e soverchierie ad un atto giusto? — Nemmeno ad un atto giusto. — Ma tu credi che vorrebbe usare soverchieria a uomo ingiusto, e riterrebbe giusta la cosa, o non la riterrebbe giusta? — La riterrebbe, disse, e vorrebbe; ma non potrebbe. — Ma non ti domando questo, ripresi io, bensì invece se il giusto non desideri e non voglia soverchiare il giusto, ma l'ingiusto sì? — È così, disse. — E l'uomo ingiusto? Vuole forse soverchiare l'uomo giusto e l'atto giusto? — E come no? disse; dacchè vuole soverchiare tutto e tutti. — Perciò l'ingiusto soverchierà anche l'uomo giusto e l'atto giusto, e lotterà per soverchiare tutto e tutti il più possibile? — È così. —

- XXI. — Diciamo pure così, dissi: l'uomo giusto non soverchia il simile, ma il dissimile; mentre l'ingiusto soverchia il simile e il dissimile. — Hai detto benissimo, disse. — Ed è, ripresi, assennato e buono l'ingiusto, e il giusto nè l'una nè l'altra cosa. — Sta bene anche questo, disse. — Dunque, l'uomo ingiusto assume l'aspetto di assennato e buono, e il giusto non l'assume? — E come sarebbe possibile, rispose, che quegli che è tale non presentasse queste somiglianze, e l'altro le presentasse? — Bene. Tale veramente è l'uno e l'altro, quali sono coloro cui rassomiglia. — Ebbene? disse. — Sia, o Trasimaco. Ma non chiami taluno intenditore di musica, e tal altro no? — Io sì. — Quale ha senno e quale no? — L'intenditore di musica ha senno, e il non intenditore non l'ha. — Quindi in ciò per cui ha senno, è buono; e in ciò per cui non l'ha, cattivo? — Sì. — E il medico? anche così? — Così. — Tu credi adunque, ottimo amico, che un musico, accordando la lira, voglia soverchiare un altro musico nel tendere ed allentare le corde, e voglia stargli al di sopra?
- 350 — Io no. — E poi? e il non intenditore di musica? — È necessario che sì, rispose. — E il medico? vorrebbe quanto al cibo e alle bevande soverchiare un altro medico o prescrizione medica? — No davvero. — Ma vorrebbe egli soverchiare un altro che non sia medico? — Sì. — Esamina qualunque scienza ed inscienza, e guarda se ti pare che un qualsiasi sciente preferisca soverchiare gli atti e le parole di un altro sciente, anzichè, al medesimo proposito, fare il medesimo di chi è simile a lui. — Ma forse, disse, è inevitabile che sia così. — Ma l'insciente? non vorrebbe soverchiare tanto lo sciente
- b quanto l'insciente? — Forse. — Ma lo sciente è sapiente? — L'affermo. — E il sapiente è buono? — L'affermo. — Quindi il buono e sapiente non vorrà soverchiare il suo simile, bensì il dissimile e contrario. — Pare, disse. — Invece il cattivo ed ignorante vorrà soverchiare il suo simile ed il contrario. — È evidente. — Dunque, o Trasimaco, ripresi io, l'ingiusto soverchia il suo simile e il suo dissimile? o non dicevi così? — Io sì, disse. — Ed il giusto soverchierà, non il suo simile, ma il dissimile?
- c — Sì. — Adunque, ripresi io, il giusto rassomiglia al sapiente

e buono, e l'ingiusto al cattivo e ignorante. — Può darsi. — Però noi s'era d'accordo nel dire che tale è l'uno e l'altro quale è quello a cui rassomiglia. — S'era d'accordo, certo. — Quindi il giusto ci è risultato buono e sapiente, e l'ingiusto ignorante e cattivo. —

XXII. — Trasimaco fece tutte queste concessioni, non così facilmente come io dico ora, ma trascinato a stento e con sudore straordinario, anche pel caldo dell'estate ⁽¹⁾. Ed allora io vidi Trasimaco arrossire, cosa che in lui non avevo ancora veduta. Poichè dunque si fu d'accordo nel dire che la giustizia è virtù e sapienza, e l'ingiustizia vizio ⁽²⁾ ed ignoranza: bene, ripresi io, su questo punto siam d'accordo, ma dicevamo che l'ingiustizia è forte — non te ne rammenti, o Trasimaco? — Rammento, disse. Ma io non approvo le tue conclusioni, e ci avrei da ridire. Se però lo facessi, son certo che tu diresti che io tengo una concione: dunque, o lasciarmi dire quello che voglio, o, se vuoi interrogarmi, interrogami. Ed io, come si fa colle vecchie che raccontan le fole — bene! dirò, e accennerò di sì e di no. — Ma, replicai io, non fare in modo contrario a quello che tu credi. — Pur di contentarti, disse, dacchè non mi lasci parlare. Ebbene che altro vuoi? — Nulla, per Giove, ripresi io; ma se vuoi farlo, fallo; ed io ti interrogherò. — Interroga pure. — Ti ³⁵¹ domando adunque, come dianzi, per esaminare sistematicamente l'argomento, quale si trovi ad essere la giustizia di fronte all'ingiustizia. Si è già detto che l'ingiustizia sarebbe più capace e più forte della giustizia; ma, ora, dissi, se giustizia è sapienza e virtù, risulterà facilmente, credo, che è anche più forte dell'ingiustizia, se l'ingiustizia è ignoranza: ormai non ci sarebbe più nessuno a non capirlo. Però, o Tra-

(1) C'è la solita ironia; Trasimaco sudava soprattutto ed unicamente per lo sforzo della discussione e per la confusione, che egli provava, a veder demolito il suo edificio. C'è però anche un elemento cronologico per il tempo cui Platone assegna l'azione del dialogo. Anche il *Fedro* e le *Leggi* hanno per sfondo l'estate.

(2) La parola «vizio» va intesa in senso lato, sì da comprendere anche espressioni come le nostre: «vizio di cuore, vizio visivo» e simili. Si dice parimenti «vista cattiva». A «vizio» si contrappone «bontà» o «virtù»; cfr. 353 b-c.

simaco, io desidero procedere all'esame non così alla buona,
 b ma come dirò. Tu affermeresti che ci sia uno Stato ingiusto, e che esso tenti assoggettare altri Stati e l'abbia assoggettati? — E come no? disse: questo lo farà lo Stato sommanente ottimo e che sia perfettamente ingiusto. — Comprendo, dissi; cotesta doveva essere la tua opinione. Ma io faccio la considerazione seguente: lo Stato, affermatosi superiore ad un altro, conseguirà senza giustizia questa potenza, oppure è inevitabile che la consegua col sussidio della giustizia? —
 c Dato, rispose, come tu dicevi dianzi, che la giustizia sia sapienza, la conseguirà col sussidio della giustizia; ma se le cose stanno come dico io, col sussidio dell'ingiustizia. — Son molto lieto, ripresi io, o Trasimaco, che non fai soltanto cenno di sì e di no, ma anche rispondi molto bene. — Perchè ti voglio usare una cortesia, disse. —

XXIII. — E fai bene: ma usami ancora un'altra cortesia, e di': credi tu che Stato, o esercito, o predoni, o ladri, o qualunque altra aggregazione d'individui, che si associno per un'opera ingiusta, riuscirebbero allo scopo, se nei rapporti fra loro
 a procedessero contro giustizia? — No davvero, rispose lui. — E se non procedessero contro giustizia? ci riuscirebbero di più? — Certamente. — Tumulti, o Trasimaco, e odii e battaglie intestine produce l'ingiustizia, mentre la giustizia dà concordia ed amicizia: così? — Sia, rispose lui, per non dissentire da te. — E tu fai bene, o carissimo. Ma dimmi quest'altra cosa: se l'effetto dell'ingiustizia è questo di produrre odio dove ella sia, trovandosi fra liberi e servi non farà che si odiino a vicenda e tumultuino e siano incapaci di agire
 e concordemente? — Certo. — Quando venga a trovarsi in due individui, non dissenteranno e si odieranno e saranno nemici fra loro e dei giusti? — Saranno, disse. — Se però, o illustre uomo, la giustizia venga a trovarsi in un individuo, perderà la sua efficienza, o nulla di meno l'avrà? — L'abbia nulla di meno, disse. — Risulta adunque che essa ha tale azione,
 352 che, dovunque venga a trovarsi, o Stato o parentela od esercito e così via, anzi tutto lo rende incapace di agire d'accordo con se stesso, perchè tumultua e discorda ed ancora è nemico

e di se stesso e di tutto ciò che gli sia contrario e giusto? non è così? — Certamente. — E trovandosi in un individuo, credo, produrrà tutti gli effetti che è nata fatta a produrre; anzitutto lo renderà incapace ad agire, perchè tumultua e discorda con se stesso, e poi perchè è nemico di se stesso e dei giusti: così? — Sì. — E sono giusti, o amico, anche gli Dei? — Siano, disse. — Anche agli dèi in conseguenza sarà nemico l'uomo ingiusto, o Trasimaco, e amico l'uomo giusto. — Pro-
sit il tuo discorso, disse: allegro! chè io non ti contrarierò per non inimicarmi a' presenti. — Orsù, ripresi io, concedimi anche l'ultima parte del banchetto, e rispondi come ora. I giusti veramente risultano più sapienti e migliori e più capaci ad agire, e gli ingiusti non idonei a far nulla; ma, quando diciamo che questi, pel fatto che sono ingiusti, sono capaci di una gagliarda azione in comune, lo diciamo affatto contro verità: perchè, essendo ingiusti, non si asterebbero affatto gli uni dagli altri, ma è chiaro che si trova in essi una qualche giustizia, la quale ottiene che non si facciano torto a vicenda, mentre lo fanno a quelli che essi aggrediscono; ed in grazia di essa fanno quello che fanno; ma procedono all'ingiustizia perchè sono birbe a metà, dacchè quelli birbe per intero e perfettamente ingiusti sono anche perfettamente incapaci di agire. Che le cose stiano così, lo capisco; ma non come tu le esponevi a principio. Ma dovremmo anche esaminare se i giusti vivano anche meglio degli ingiusti e siano più felici — argomento che ci proponevamo di esaminare dopo il precedente. E risulta che sì, anche ora, almeno a quanto mi pare, da quello che abbiamo detto. Tuttavia però si deve investigare meglio. Perchè non si tratta di una questione pur che sia; ma di quella che riguarda il tenor di vita che si deve adottare. — Esamina pure, disse. — Esamino, ripresi io. E dimmi: ti pare che ci sia un'attività propria del cavallo? — A me sì, disse. — Forse tu riterresti funzione del cavallo o di qualsiasi altro essere quella che si può compiere soltanto con esso, o nel modo migliore con esso? — Non capisco, disse. — Così: per vederci, hai un organo oltre l'occhio? — No davvero. — E poi? Potresti udire

con altro organo che gli orecchi? — Niente affatto. — Perciò giustamente affermeremo che queste sono le attività di questi organi? — Certamente. — E poi? potresti tagliare un sarm³⁵³ento di vite con un coltello, con un temperino e con molti altri strumenti? — E come no? — Ma con nessuno, credo, così bene come colla falce fatta all'uopo. — Vero. — Quindi non riterremo che questa sia l'attività sua? — Riterremo, certo. —

XXIV. — Ora sì, credo, comprenderai meglio la domanda che dianzi ti facevo domandandoti se ciascuno non abbia per attività quello che esso solamente o esso meglio degli altri può compiere. — Ma, disse, capisco, e mi sembra che questa b sia l'attività di ogni singolo essere. — Sia, ripresi io; adunque tu credi possessa una virtù il singolo cui spetta una attività? Torniamo ancora ai medesimi esempi. Esiste, diciamo, un'attività degli occhi? — Esiste. — Forse dunque esiste anche una virtù degli occhi? — Anche una virtù. — E poi? Esiste un'attività degli orecchi? — Sì. — Dunque, anche una virtù? — Anche una virtù. — E per tutti gli altri casi? non è così? — Così. — Attendi: gli occhi forse potrebbero disimpegnare bene la loro attività, se non avessero la virtù loro propria, ma invece della virtù avessero un vizio? — E come mai? disse. Tu parli forse della cecità invece che della vista. — Quella virtù, ripresi io, che è loro propria; perchè non domando ancora questo; ma se per effetto della virtù propria disimpegnano bene la loro attività mentre la disimpegnano; ma, per effetto del vizio, male. — Cotesto che dici è vero, rispose. — Dunque, anche gli orecchi, privati della loro virtù, a disimpegnano male la loro attività? — Certamente. — Per tutti gli altri casi analogamente? — Io credo. — Orsù esamina in seguito un altro punto: c'è un'attività dell'anima, che non potresti disimpegnare con nessun altro mezzo? Per esempio: il provvedere e governare e deliberare e via dicendo, li attribuiremmo giustamente ad altro che all'anima e giustamente diremmo che le sono proprii? — A null'altro. — E il c vivere? affermeremo che sia attività dell'anima? — Certamente, disse. — Dunque, affermiamo che c'è anche una virtù dell'anima? — L'affermiamo. — Forse mai, o Trasimaco, l'a-

nima disimpegna bene le sue attività, se è priva della propria virtù; ovvero è impossibile che le disimpegni bene? — Impossibile. — È necessario quindi per un'anima cattiva il governare male e male provvedere, e per la buona fare bene tutto ciò. — È necessario. — Abbiamo però concordemente ammesso che la virtù dell'anima è la giustizia, e il vizio dell'anima è l'ingiustizia? — L'abbiamo ammesso. — In conseguenza, l'anima giusta e l'uomo giusto vivrà bene, e male l'ingiusto. — Risulta, disse, dal tuo ragionamento. — Ma chi vive bene, ³⁵⁴ è beato e felice, e chi non vive bene, il contrario. — E come no? — Quindi il giusto è felice, e l'ingiusto misero. — Sian tali, disse. — Ma l'essere miseri non è profittevole, e l'essere felici sì. — E come no? — Quindi, o beato Trasimaco, non è mai l'ingiustizia più profittevole della giustizia. — Cotesto, disse, o Socrate, fa conto che sia il tuo banchetto delle Bendidie ⁽¹⁾. — In grazia tua, ripresi io, o Trasimaco, dacchè ti sei mostrato ^b mite verso di me, ed hai smesso lo sdegno. Non però ho fatto un bel banchetto, ma per causa mia, non per causa tua. Ma come i leccardi gustano avidamente le successive portate, così mi sembra d'aver fatto anch'io; perchè, prima d'aver trovato ciò che a principio si cercava, cioè che cosa mai sia il giusto, messolo da parte, mi son dato a ricercare di esso se è vizio ed ignoranza, oppure sapienza e virtù; e presentatosi poi un altro argomento, se cioè l'ingiustizia sia più utile della giustizia, non mi sono trattenuto dal passare ^c da quello a questo; cosicchè m'interviene ora, dopo la discussione, di non sapere nulla. Quando infatti non so che cosa sia il giusto, indarno saprò se per avventura sia virtù o no, e se chi l'ha sia infelice o felice ⁽²⁾.

(1) Cfr. la nota a p. 25.

(2) L'epilogo segna un'interruzione nello svolgimento del dialogo. Il primo libro ha così termine colla conclusione negativa circa la definizione della giustizia, e viene a finire negativamente come l'*Eutifrone*, il *Carmide*, il *Liside*, l'*Ippia maggiore*. La discussione però è soltanto interrotta; e ciò attesta la stretta unione del primo e del secondo libro, od almeno per la massima parte del secondo libro.

LIBRO SECONDO.

- 337 I. — Io adunque, dopo queste parole credevo d'essermi sbriga-
gato dal ragionamento; invece quello era, sembra, il proemio.
Perchè Glaucone è sempre animosissimo in tutti gli sbaragli,
ed anche allora non accettò la rinuncia di Trasimaco, ma
b disse: — O Socrate, preferisci averci apparentemente o real-
mente persuasi che per ogni riguardo val meglio essere giusto
anzi che ingiusto? — Preferirei realmente, dissi, se fosse da
me. — Tu però non fai, disse, quello che desideri. Ma dimmi:
credi forse esista tale un bene, che accetteremmo di possederlo
non pel desiderio degli effetti, che ne verrebbero, ma per
amore di esso stesso? come sarebbe il gioire e tutti i piaceri
innocui, dai quali chi li prova non ritrae in seguito altro
che gioire. — Io credo, risposi, che esista un bene così fatto.
c — E poi? ed un bene che noi amiamo per se stesso ed anche
per i suoi effetti? come l'aver giudizio e il vedere e lo stare
in buona salute; perchè li desideriamo per entrambi i motivi.
— Sì, dissi. — E vedi, domandò, una terza specie di bene,
cui appartengono la pratica degli esercizi ginnastici ⁽¹⁾, il
curarsi quando si è malati, l'esercizio della medicina e le

(1) Gli esercizi ginnastici erano largamente praticati anche in Atene, e general-
mente praticati con amore, come lo *sport* fra gli inglesi. Le parole di Platone,
a questo luogo, non si riferiscono agli sforzi ed ai pericoli della palestra, la
quale solea avere il suo chirurgo, anzi era, diremmo noi, la clinica, dove si
insegnava e si imparava la chirurgia, stante la necessità di operazioni in seguito ad
accidenti negli esercizi ginnastici: ma si collegano ad una opposizione alla gin-
nastica, che si trova anche altrove in Platone, e si riscontra anche in Euripide.

altre forme di guadagno? chè questi beni li diremmo gravosi, ma giovevoli, e non li vorremmo per se stessi, ma in grazia dei guadagni e degli altri vantaggi che ne derivano. — Esiste a certamente, dissi, anche questa terza specie. Ma poi? — A quale di queste specie, domandò, assegni la giustizia? — Io penso, risposi, di assegnarla alla più bella, la quale per se stessa e per i suoi effetti si deve amare da chi voglia riuscire felice. — Non però pensa così la folla ⁽¹⁾, disse; e l'assegna invece alla specie gravosa, che si deve praticare in grazia dei guadagni e della buona fama e pel rispetto umano, ma di per se stessa è da fuggire come gravosa. 338

II. — So, ripresi io, che la si giudica così, e da un pezzo Trasimaco la biasima perchè tale, mentre loda l'ingiustizia; ma io, pare, non ho prontezza di comprendonio. — Orsù, b disse, ascolta anche me, caso mai ti accordassi nella mia medesima opinione. Mi sembra che Trasimaco troppo presto abbia subito da te quasi l'incantamento che si fa ai serpenti, mentre la dimostrazione sulla giustizia e sull'ingiustizia non ha ancora corrisposto al mio intendimento: dacchè io bramo sapere che cosa sia l'una e l'altra, e quale efficienza abbia di per sè trovandosi nell'anima; ma i guadagni e gli effetti, che ne derivano, io li lascio in disparte. Farò adunque così, se tu approvi: riprenderò la tesi di Trasimaco, ed in primo c luogo esporrò quale dicono sia la giustizia e donde originata; in secondo luogo sosterrò che tutti coloro i quali la praticano, la praticano come necessità ma non come bene; in terzo luogo che fanno così con una verisimiglianza di ragione, perchè sarebbe migliore la vita dell'ingiusto che del giusto, a quanto dicono. A me, o Socrate, non pare; tuttavia però non mi districò dalla difficoltà, perchè ho gli orecchi d intronati a furia di udire Trasimaco ed infiniti altri: ma la d difesa della giustizia, come sia migliore dell'ingiustizia, non

(1) La folla, i più, la maggioranza per Platone hanno generalmente, *a priori*, torto. Il πᾶσις, οἱ πολλοί sono riguardati con un sentimento simile a quello che nel Vangelo c'è per il mondo. Dopo Platone, però, Aristotele scriverà la giustificazione del principio di maggioranza.

l'ho ancora udita quale io voglio; e voglio sentirla lodare per se stessa. E penso di domandarne proprio a te. Quindi mi dilungherò a lodare la vita ingiusta, e col mio parlare ti mostrerò in qual modo io voglio udirti biasimare l'ingiustizia e lodare la giustizia. Ma guarda se ti è gradito quello che propongo. — Gradito quanto mai, risposi io. Su quale argomento e infatti maggiormente si compiacerebbe, chi ha giudizio, di parlare e sentir parlare spesso? — Hai tutte le ragioni, disse; e quell'argomento che ho detto di svolgere pel primo, ascoltalò; cioè quale sia e donde originata la giustizia.

Dicono infatti che per natura il fare ingiustizia è un bene ed il subirla un male; ma è maggiore l'eccesso di male nel subirla che di bene nel farla: cosicchè, dopo avere a vicenda fatta e subita ingiustizia, e gustata l'una e l'altra, quelli i
359 quali non potevano evitare l'una e prendere l'altra, credettero fosse giovevole pattuire fra loro di non fare e non subire ingiustizia; e di qui cominciarono a fissare leggi e convenzioni, e dissero legale e giusto ciò che corrisponde alle disposizioni della legge⁽¹⁾. E sarebbe questa la genesi e l'essenza della giustizia, la quale starebbe fra l'ottimo bene, cioè fare ingiustizia e non pagare il fio, e il pessimo male, cioè subire ingiustizia e non potere farne vendetta: ed il giusto, in-
b termedio fra questi due estremi, non sarebbe amato come bene, bensì tenuto in pregio per incapacità di fare ingiustizia; dappoichè chi potesse farla, e fosse veramente uomo, non farebbe mai con nessuno il patto di non fare nè subire ingiustizia; perchè sarebbe pazzo. La natura dunque della giustizia, o Socrate, sarebbe questa e di tal fatta; e le cause, onde nacque, tali quali ho esposto.

III. — E che anche quelli che la praticano, la pratichino contro voglia, per impotenza a fare ingiustizia, ce ne accorgeremmo per l'appunto se facessimo l'ipotesi di dare ad entrambi, all'uomo giusto ed all'ingiusto, la facoltà di fare quello
c che vuole ciascuno, e poi tenessimo loro dietro osservando

(1) Cfr. p. 20.

dove il desiderio condurrà l'uno e l'altro. Coglieremmo dunque in flagrante il giusto a tendere al medesimo scopo dell'ingiusto, spintovi dallo spirito di soverchieria, che ogni natura è fatta per seguire, mentre la legge a forza lo detorce a rispettare l'eguaglianza. Ma la facoltà, di cui parlo, dovrebbe essere per l'appunto tale, quale dicono avesse anticamente il progenitore di Gige il Lido ⁽¹⁾. Egli infatti sarebbe stato pastore al servizio di chi allora reggeva la Lidia; e, caduta molta pioggia, e successo un terremoto, franò la terra e si aprì una voragine nel luogo dove egli pascolava; a tal vista egli stupì, ma vi discese, e favoleggiano che egli vedesse altre meraviglie, ed anche un cavallo di bronzo, cavo, con certe aperture, per le quali, sportosi, vide che c'era dentro un morto, in vista superiore alla statura umana; ed esso non aveva nulla se non in mano un anello d'oro; ed egli lo prese e se ne andò. ^e Ma, raccolta la solita adunanza dei pastori per riferire mensilmente al re le notizie delle gregge, vi andò anch'egli coll'anello. Mentre dunque sedeva in mezzo agli altri, gli capitò di girare il castone dell'anello verso l'interno della mano. ³⁶⁰ Dopo di che egli divenne invisibile ai vicini, che si misero a parlare di lui come se si fosse allontanato. Egli ne stupì e, toccato l'anello, ne voltò in fuori il castone; e, dopo che l'ebbe voltato, tornò ad essere visibile. Posto mente al fatto, volle provare l'anello, se avesse questa potenza; e gli accadde che, voltando verso l'interno il castone, egli diveniva invisibile; verso l'esterno, visibile. Accortosene, cercò di essere compreso fra i messi che andavano dal re; e andatovi e divenuto drudo della regina, d'accordo con lei tese insidie al re e l'uccise e s'impadronì del potere. Orbene, se ci fossero due così fatti anelli, e l'uno se l'infilasse in dito il giusto e l'altro l'ingiusto, non ci sarebbe, pare, nessuno di tempra così ferrea da persistere nella giustizia ed aver l'ardire di astenersi dall'altrui e dal porvi mano, mentre sarebbe lecito

(1) Il racconto è diverso da quello di Erodoto, dal quale più volte diverge Platone. Vd. Erod., I, 8 sgg.

a lui prendere dalla piazza ⁽¹⁾, senza pericolo, quello che volesse, ed entrare nelle case per starsi assieme ⁽²⁾ a chi volesse, ed uccidere e liberare dal carcere quelli che volesse, e fare quant'altro gli talentasse, simile a un dio fra gli uomini. Ed operando così, non farebbe nulla di diverso dall'altro, ma entrambi giungerebbero al medesimo punto. Certamente però taluno direbbe che questa è grande prova che nessuno è giusto volontariamente, ma per costrizione; dacchè l'essere tale non è un bene del singolo, perchè, quando ciascuno crede di essere capace di far l'ingiustizia, la fa. E crede ognuno che per conto suo la ingiustizia sia profittevole assai più della giustizia, credendo il vero, come affermerà chi sostenga siffatta tesi: perchè, se taluno, conseguita tale facoltà, non volesse fare nessuna ingiustizia, nè ponesse mano all'altrui, parrebbe un gran disgraziato a chi venisse a saperlo e un grande stolido; e lo loderebbero in pubblico, ingannandosi a vicenda, per la paura di subire ingiustizie. E su questo punto basti.

e IV. — Il giudizio però intorno alla vita dei due, de' quali parliamo, saremo in grado di darlo rettamente, se porremo una distanza fra l'uomo giustissimo e l'ingiustissimo; se no, no. Quale distanza adunque? Questa. Nulla si deve togliere nè all'uomo ingiusto dell'ingiustizia, nè al giusto della giustizia; ma dobbiamo immaginare l'uno e l'altro perfetto nel suo tenor di vita. Anzi tutto adunque l'ingiusto faccia quello che fanno i valenti artefici. Per esempio, un abile pilota o
361 medico, sa distinguere ciò che è possibile da ciò che è impossibile nell'arte, ed a quello pon mano e questo tralascia; e se talora sbaglia, è capace di rimediarsi: così anche l'ingiusto ponga mano dirittamente alle ingiustizie, ma non sia scoperto, se dev'essere in alto grado ingiusto — ma chi si fa cogliere dobbiamo ritenerlo un dappoco: ed è l'estremo dell'ingiustizia il sembrare d'essere giusto e non essere. Si deve attribuire perciò al perfettamente ingiusto la perfettis-

(1) S'intende, come frequentemente, la piazza del mercato.

(2) Per rapporti sessuali.

sima ingiustizia, e non toglierli, bensì lasciargli che, commettendo le massime ingiustizie siasi procurata la massima fama di giustizia; e se commette qualche errore, sia capace di rimediarsi essendo abile e persuasivo oratore — se viene in chiaro qualche sua ingiustizia — e capace di usare violenza, quando ci vuole violenza, in grazia del suo ardire e della sua forza e dell'apparato di amici e di sostanze. Messolo in queste condizioni, drizziamogli a fronte, per ipotesi, il giusto, uomo semplice e di nobili sensi, il quale vuole, secondo Eschilo (1), non sembrare ma essere buono. Ma è d'uopo toglierli il sembrare. Perchè, se parrà giusto, avrà onori e doni, dacchè sembra tale; sicchè non sarebbe chiaro se egli sia tale in grazia del giusto ovvero dei doni e degli onori. E lo si deve spogliare di tutto, eccetto che della giustizia, e ridurlo alle condizioni opposte al primo; cioè, non commettendo nessuna ingiustizia, abbia fama massima di ingiustizia, affinchè dia la riprova di giustizia col non lasciarsi smuovere da cattiva fama e dalle sue conseguenze; ma vi perduri costantemente fino a morte, sembrando ingiusto per tutta la vita ma essendo giusto; sicchè, giunti entrambi all'estremo, l'uno di giustizia e l'altro di ingiustizia, si giudichi quale dei due è più felice.

V. — Eh chi! osservai io, o caro Glaucone, come animosamente togli all'uno ed all'altro le scorie, come da una statua (2), per sottoporli al giudizio. — Quanto meglio posso, disse. Ma essendo tali, non c'è più nessuna difficoltà ad esporre qual vita attende l'uno e l'altro. La si deve esporre adunque; ma, se le parole sono un po' troppo rudi, non credere, o Socrate, che parli io, bensì quelli che lodano, a preferenza della giustizia, l'ingiustizia. E diranno così, che, in tali condizioni, il giusto verrà frustato, torturato, incatenato, abbacinato entrambi gli occhi; ed infine, patite tutte le torture, sarà impalato, e conoscerà che è d'uopo volere non essere giusto ma sembrarlo. E le parole di Eschilo (3) sarebbe molto più esatto

(1) *Sette a Tebe*, 592 sgg.

(2) Socrate era figlio di uno scultore: Platone non se n'è dimenticato.

(3) Cfr. n. 1.

riferirle all'ingiusto; perchè veramente affermeranno che l'ingiusto, in quanto segue una pratica basata sulla verità e non vive badando alla comune opinione, vuole non sembrare ma essere ingiusto mietendo

b da profondo terren col senno, donde
i prudenti pensieri gli germogliano;

c ed anzitutto sale al governo dello Stato, perchè egli sembra giusto; e poi contrae matrimonio con chi vuole, e colloca le figlie presso chi vuole; fa contratti e società con chi vuole, ed oltre a tutto ciò ritrae utilità e guadagni, perchè non ha in uggia il fare ingiustizie: affrontando poi le lotte, e private e pubbliche, riesce superiore e soverchia i nemici, e soverchiandoli arricchisce, e beneficia gli amici, e danneggia i nemici, ed agli dèi fa largamente e magnificamente sacrifici e doni, e molto meglio dell'uomo giusto osserva il culto degli dèi, e cura quegli uomini che vuole; donde parrebbe che egli sarebbe caro agli dèi più che il giusto. Così dicono, o Socrate, che dèi e uomini offrono all'ingiusto una vita migliore che al giusto.

d VI. — Dopo che Glaucone ebbe finito, io avevo in mente di replicare. Ma il fratello di lui Adimanto: — Tu non credi, o Socrate, disse, che siasi parlato esaurientemente sull'argomento. — Ma, perchè mai? domandai. — Non si è detto, riprese lui, proprio quello che appunto si doveva dire. — Ecco, osservai io, il caso del proverbio «il fratello l'assista»; sicchè tu, se lui ha tralasciato qualche parte, vieni al soccorso. Però quello che ha detto lui è già sufficiente a buttarmi a terra ed a rendermi incapace di dar aiuto alla giustizia. — E lui: Son ciance codeste⁽¹⁾; ma ascolta ancora dell'altro, perchè noi si deve esporre anche gli argomenti contrarii a quello che ha detto lui, che tornino cioè ad elogio della giustizia ed a biasimo dell'ingiustizia, affinchè risulti più chiaro quello che mi sembra l'intendimento di Glaucone. Dicono e raccomandano i padri

(1) Adimanto, vale a dire, crede che Socrate sia capacissimo di confutare gli argomenti già esposti da Glaucone e gli altri che esporrà lui.

ai figli, e tutti quelli i quali si dan cura di altri, che si deve essere giusti, non già lodando la giustizia per se stessa, ma la buona reputazione che ne deriva, affinchè, sembrando giusti, si conseguano, secondo la fama, pubbliche cariche e nozze e quant'altro Glaucone dianzi esponeva che verrebbe al giusto dall'avere buona reputazione. Ed ancor più esaltano dessi i vantaggi della reputazione. Perchè, includendo anche l'estimazione degli dèi, sanno dire infiniti beni proprii delle persone pie, ed affermano che questi sono loro concessi dagli dèi, come affermano il nobile poeta Esiodo ed Omero. Ed il primo ⁽¹⁾ afferma che gli dèi fanno sì che le querce ai giusti

danno le ghiande in alto, nel mezzo del tronco le pecchie,
e la greggia lanuta si veste di vello pesante,

e molti altri beni annessi e connessi a questi. Gli si avvicina molto l'altro poeta ⁽²⁾, il quale dice che

a nobile rege, che adora devoto gli dèi
e sostiene il buon dritto, la terra nera produce
e grano ed orzo; son carche le piante di frutta;
feconda è la greggia; gli vengono pesci dal mare.

E Museo e il figliuol suo ancor più splendidi doni fanno dare dagli dèi ai giusti; perchè, condottili in lor racconto all'Ades e messili a tavola ed allestito un pranzo de' pii, fanno che passino ormai tutto il tempo coronati ed ebbri, reputando che bellissima ricompensa della virtù sia l'ebbrezza perpetua. Ed altri fanno concedere dagli dèi ricompense ancora più larghe; perchè dicono che l'uomo pio ed osservante dei giuramenti lascia figli dei figli e discendenza nell'età ventura. Questi ed altrettali encomi fanno della giustizia; ma gli empi ed ingiusti li conficcano in una melletta dentro l'Ades, e li costringono a portare acqua in un crivello, e, facendoli ancor vivi

(1) ESIOD., op. cit., 232 sg.

(2) ODISS., 19, 109 sgg.

- c sottostare a mala fama, tutte quelle pene che Glaucone ha esposte come proprie di coloro che sono giusti ma vengono reputati ingiusti, le attribuiscono agli ingiusti; ed altre pene non sanno trovare. Ecco adunque l'elogio e il biasimo degli uni e degli altri.

VII. — Considera inoltre, o Socrate, un'altra specie di discorsi che si tengono intorno a giustizia e ingiustizia, dal
 364 volgo e dai poeti. Perchè tutti cantano all'unisono che è una bella cosa la prudenza e la giustizia, gravosa però e faticosa; la licenza invece e l'ingiustizia è gradevole e di facile acquisto, e turpe soltanto in forza dell'opinione e della legge. E maggiormente profittevole del giusto dicono sia per lo più l'ingiusto, e di leggeri s'inducono ad onorare pubblicamente e privatamente dei tristi che siano ricchi ed abbiano altri mezzi,
 b ed a spregiare e trascurare gli altri che sian deboli e poveri, pur concedendo che son migliori degli altri. Ma fra tutti questi discorsi i più strani sono quelli che si fanno intorno agli dèi ed alla virtù, dicendo che gli dèi invero a molti buoni assegnano disgrazie e vita infelice ed ai loro contrarii contrario destino ⁽¹⁾. E girovaghi e indovini si presentano alle porte dei ricchi e li persuadono di avere una potenza, ad essi concessa dagli dèi, onde, se è intervenuta colpa di taluno, o del
 c vivo o di antenati, possono sanarla colla gioia e colle feste; e, volendo danneggiare un nemico, possono con poca spesa affliggere così il giusto come l'ingiusto ricorrendo ad invocazioni e fattucchiere, persuadendo gli dèi, dicono, a farsi loro ministri. A tutte queste affermazioni adducono la testimonianza dei poeti, esaltando taluni la facilità del vizio ⁽²⁾:

d è possibile il vizio raggiungere a schiere compatte
 agevolmente: piana la strada, e la casa è vicina;
 alla virtù precede, per volere dei numi, il sudore

(1) Ciò toccherebbe, non l'imprevidenza o l'incuria degli dèi, bensì la loro ingiustizia: Platone invece sostiene che gli dèi sono anche moralmente perfetti.

(2) Esop., op. cit., 287 sgg.

ed una via lunga ed erta: ed altri, a prova che gli dèi si lasciano indurre dagli uomini, adducono la testimonianza di Omero, perchè anche egli disse (1):

financo si placan co' preghi gli dèi;
perchè offrendo loro sacrifici e blande preghiere
e libagioni e fumo li piega e seduce il mortale
supplicandoli, quando caduto sia in colpa od errore.

E presentano un cumulo di libri di Museo e di Orfeo, figli di Selene e delle Muse, a quanto dicono; e, secondo questi libri, celebrano sacrifici, persuadendo non solamente i privati, ma anche gli Stati, che ci sono per quelli ancora vivi assolu-
zioni e purificazioni dalle colpe mediante sacrifici e mediante
la gioia di piaceri, e ce ne sono anche per i defunti; e le
chiamano iniziazioni, che ci liberano dai mali di colà, mentre
terribili pene attendono chi non le celebra. 365

VIII. — Tutti questi ragionamenti, o Socrate, tali e tanti, che si tengono intorno alla virtù ed al vizio, esponendo come uomini e dèi onorino l'una e l'altro, quale effetto pensiamo che facciano, all'udirli, sull'animo dei giovani di buona indole e capaci di pigliar a volo i discorsi e di dedurne quali si debba essere e per dove procedere allo scopo di spassar la
vita nel miglior tenore? Perchè, a stare all'apparenza, cia-
seuno si domanderebbe, colle parole di Pindaro (2): debbo vivere b

della Giustizia sulle mura eccelse,
ovver salendo con obliqui inganni

ponendomi così tutt'intorno un baluardo? Co' discorsi che mi si fanno, qualora io sia giusto e nol sembri, non mi annunziano nessun vantaggio, bensì fatiche e pene manifeste; ma qualora io sia ingiusto, giunga però a procurarmi la fama di giustizia, si annuncia una vita da dio. Adunque, dappoichè il parere, come dimostrano i sapienti (3), anche veritade c

(1) *Iliad.*, 9, 497 sgg.

(2) *Fr.* 213.

(3) *SIMONIDE*, *fr.* 76.

sforza ed è padrone della felicità, ad esso debbo volgermi interamente. E debbo quasi munirmi d'un vestibolo e ricingermi della pittura e della figura della virtù, e tirarmi dietro la volpe del sapientissimo Archiloco ⁽¹⁾

dalla gaietta pelle e volta al lucro.

Però, dirà qualcuno, il tristo non può sempre nascondere d'essere tale. Ma neppure è agevole, diremo, nulla di quanto
 d è grande: e tuttavia, se vogliamo essere felici, si deve prendere la via cui ci portano le orme dei ragionamenti. Perchè, allo scopo di non farci scoprire, faremo congiure e società politiche ⁽²⁾; e v'ha maestri di persuasione che largiscono sapienza di eloquenza politica e giudiziaria; donde parte riusciremo colla persuasione, parte colla violenza, giungendo colla soverchieria a non pagare il fio. Ma non è possibile celarsi agli dèi, nè far loro violenza. Però, se non esistono e
 e non si danno cura delle vicende umane ⁽³⁾, perchè darci pensiero del celarci? e se esistono e se ne danno cura, non da altra fonte li conosciamo o ne abbiamo sentito parlare che dai discorsi dei poeti, i quali ne hanno fatta la genealogia. Ma questi medesimi dicono che gli dèi son tali da piegarsi indotti con sacrifici e blande preghiere e con doni votivi. Ora si deve credere ad entrambe le affermazioni, ovvero nè all'una nè all'altra. Se dunque si deve credere, si può commettere in-
 366 giustizia e poi far sacrifici co' frutti delle ingiuste azioni. Certamente, qualora siamo giusti, andremo esenti dalle punizioni degli dèi, ma rinuncieremo ai guadagni dell'ingiustizia; qualora invece siamo ingiusti, guadagneremo; e persuadendoli colle supplicazioni, pur avendo commesso colpe ed errori, ce la caveremo senza pene. Ma nell'Ades sconteremo il fio delle colpe commesse qui, o noi o i nostri figli. Però o amici, dirà ragionando, hanno grande efficacia le iniziazioni e gli

(1) Fr. 86, 89.

(2) Le *heterie* rammentano i *clubs* della Rivoluzione francese e le società politiche segrete.

(3) Cfr. p. 15.

dèi assolutorii, come dicono i massimi Stati ed i figli degli dèi, i poeti cioè ed i profeti degli dèi, i quali rivelano che le cose stanno così. b

IX. — Secondo qual'altro ragionamento adunque preferiremmo la giustizia alla massima ingiustizia? se ci procuriamo questa, e l'uniamo ad ipocrita correttezza, e presso gli dèi e presso gli uomini agiremo a nostro talento, ed in vita e dopo morte, a quanto dicono i più ed i sommi. Dopo tutto quello che si è detto, qual mezzo c'è, o Socrate, perchè voglia onorare la giustizia chi abbia qualche energia derivante o da intelligenza o da ricchezze o dal suo fisico o da nobiltà, e perchè non rida sentendola lodare? Se però taluno può dimostrare falso quello che abbiamo detto, e sa con certezza che ottimo bene è la giustizia, largo perdono questi concede agli ingiusti e non si sdegna con essi; ma capisce che, ad eccezione di qualcuno, il quale o per natura superiore all'umana o per dottrina ha in uggia il fare ingiustizia e se ne astiene, nessuno degli altri è volontariamente giusto, ma da viltà o vecchiaia o da altra debolezza è indotto a biasimare il commettere ingiustizia, non avendo la forza di farla. E come, è chiaro: perchè il primo di loro che raggiunga una qualche potenza, è il primo a commettere ingiustizia per quanto n'è capace. E di tutto ciò la causa è solamente quella donde ha prese le mosse tutto il nostro ragionamento, sì da farti dire da lui e da me⁽¹⁾, o Socrate, così: Onorando uomo, fra tutti quanti voi, che affermate essere ammiratori della giustizia, a cominciare dai primi eroi, de' quali ci son rimaste le parole, e terminando co' nostri contemporanei, nessuno ha biasimato l'ingiustizia nè lodato la giustizia per altri rispetti che dell'opinione, degli onori e delle ricompense, che ne sono l'effetto; ma quanto alla presenza, nell'anima, di entrambe prese in se stesse e colla loro efficienza e sottratte al controllo di dèi e di uomini, nessuno ha mai esaurientemente dimostrato, nè in poesia nè in prosa, che c

(1) Adimanto parla anche per conto di Glaucone, ma sempre secondo la tesi che espongono, non secondo le loro convinzioni personali. d

uno è il massimo male che l'anima possa avere in sè, e che
367 la giustizia è il massimo bene. Perchè, se così si fosse parlato
da voi tutti fin da principio, e ce ne aveste persuaso fino
dalla nostra gioventù, non già ci vigileremmo a vicenda per
impedire di commettere ingiustizia, ma ciascuno sarebbe il più
vigile custode di se stesso pel timore di albergare in sè, com-
mettendo ingiustizia, il massimo male. Questi argomenti forse,
o Socrate, ed altri ancora esporrebbe Trasimaco e qualche altro
riguardo alla giustizia ed all'ingiustizia, invertendo il loro va-
lore — grossolanamente, credo. Io però, dacchè non è il caso
b che ti nasconda nulla, mi sono esteso, quanto più potevo, a
parlare, desiderando di sentirti dire il contrario. Non dimo-
strarci adunque soltanto che la giustizia è superiore all'ingi-
ustizia, ma esponi cosa importi l'una e l'altra a chi la posseggia
per essere di per se stessa l'una un bene e l'altra un male.
Ma elimina il parere, secondo l'invito di Glaucone. Perchè
se non toglierai di mezzo da entrambe le parti il parere con-
forme a verità, e vi aggiungerai quello conforme a falsità, noi
c affermeremo che tu non lodi l'essere giusto, ma il parere; nè
biasimi l'essere ingiusto, ma il parere; ed esorti ad essere
ingiusto senza farsene accorgere, e concordi con Trasimaco
nel ritenere che il giusto è bene altrui, giovevole al superiore,
e l'ingiusto è giovevole e profittevole a se stesso, ma non
giovevole all'inferiore. Ma dopo che hai convenuto che la
giustizia è uno dei massimi beni, i quali meritano che ce li
procacciamo per i loro effetti ed ancor più per se stessi, come
d il vedere, l'udire, il pensare, l'avere salute e quant'altri
beni sono genuini per natura loro e non per altrui parere —
attribuisci alla giustizia la lode di giovare essa per se stessa
a chi la possieda, mentre l'ingiustizia lo danneggia; ma i
proventi ed i pareri lascia che li lodino altri. Perchè io ac-
cetterei dagli altri che essi lodassero così la giustizia e bia-
simassero l'ingiustizia, encomiando e biasimando i pareri,
che si hanno intorno ad essa, ed i frutti che ne provengono:
e ma da te no, a meno che tu l'imponessi, perchè tu hai trascorsa
tutta la vita null'altro ricercando che questo. Non limitarti
dunque a dimostrarci che la giustizia è superiore all'ingi-

stizia, ma spiega che cosa faccia l'una e l'altra a chi la possiede — se ne accorgano o non se ne accorgano dèi e uomini — per essere di per sè l'una un bene e l'altra un male.

X. — Io stetti a sentire; e se avevo sempre ammirato la natura di Glaucone e di Adimanto, allora sì ne provai grandissimo diletto, e dissi: non ha fatto male, o figli di tal padre, l'innamorato di Glaucone a dedicarvi il principio dell'elegia, dopo che vi segnalaste nella battaglia di Megara ³⁶⁸ (1):

o figli d'Aristone, diva prole di padre famoso.

Questo, o amici, a me sembra sia detto bene: perchè è più che umano il privilegio che voi godete di non essere convinti che la giustizia sia migliore dell'ingiustizia, pur essendo in tal misura capaci di parlare in difesa di questa. E mi sembra che davvero non ne siate convinti; e ne deduco la prova da come vi siete comportati fin qui, poichè, mentre parlavate, non avrei avuto fede in voi; ma quanta più ne ho, altrettanto più ignoro come districarmi. Perchè non so come venire in aiuto alla giustizia, sembrandomi di non averne i mezzi: e n'è segno questo, che la dimostrazione, la quale io credevo di aver data, che la giustizia è migliore dell'ingiustizia (contro l'assunto di Trasimaco), non l'avete accettata. Ma neppure so decidermi a non venirle in aiuto, perchè io temo che sia empio il tacere, quando la giustizia è vituperata in nostra presenza, e non darle aiuto finchè si ha fiato e si è in grado di parlare. Ottima decisione adunque sarà di prestarle la mia assistenza come posso.

Glaucone invero e gli altri mi pregarono che io le venissi ad ogni modo in aiuto e non rinunciassi alla discussione, ma

(1) La battaglia è del 409; e questo dovrebbe essere un dato cronologico per determinare il tempo in che si finge tenuto il dialogo della Repubblica. L'amatore di Glaucone è possibile sia stato Crizia, il dotto e illuminato scolaro di Socrate, l'uomo politico che fu a capo dei Trenta e, contro Teramene, volle accentuare in quel governo la reazione alla democrazia. Per Crizia si veda il dialogo omonimo in questa tetralogia; ma non si dimentichi per Crizia e per i Trenta un passo importantissimo della settima epistola platonica (324 d): e si ricordi sempre il *Carmide*.

investigassi che cosa sia l'una e l'altra, e quale sia la verità circa l'utilità loro. Dissi adunque che, secondo la mia opinione, la ricerca alla quale ponevano mano non era di scarsa importanza, ma adatta a chi abbia vista lunga, pare a me.

d Poichè dunque noi non abbiamo una grande competenza, io credo, ripresi, si debba procedere nella ricerca come se taluno invitasse persone dotate di vista non troppo lunga a leggere a distanza lettere piccole, ed in questo caso si osservasse che le medesime lettere si trovano anche altrove più grandi e su sfondo maggiore. Sarebbe gran fortuna, credo, esaminare le più piccole dopo aver già prima letto le più grandi, se si trovano ad essere le medesime. — Certamente

e sì, disse Adimanto. Ma, o Socrate, quale somiglianza ci scorgi nella ricerca del giusto? — Te lo dirò, risposi. La giustizia, noi affermiamo, è propria tanto di un individuo quanto anche di tutto uno Stato? — Certamente, disse lui. — Ed è maggiore uno Stato che un individuo? — Maggiore, disse. — Forse adunque nel maggiore può esistere una maggiore quantità di giustizia e più facilmente osservabile. Se dunque volete, ri-

369 cercheremo da prima quale sia negli Stati, e poi analogamente faremo la ricerca anche per l'individuo esaminando nella figura del minore la somiglianza col maggiore. — Mi sembra, disse, che tu abbia ragione. — Quindi, ripresi io, se assistessimo in ipotesi al sorgere d'uno Stato, potremmo anche vedervi il sorgere della giustizia e dell'ingiustizia? — Facilmente, osservò lui. — E ciò avvenendo, c'è speranza che più agevolmente si scorga quello che cerchiamo? — Assai. — Vi

b pare adunque che io debba por mano all'opra? Credo che non sarà impresa da poco: pensateci. — S'è pensato, disse Adimanto; ma tu non fare altrimenti.

XI. — Sorge invero, ripresi io, uno Stato, a quanto credo, pel fatto che ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha bisogno dell'aiuto di molti: o credi che altra sia la origine della fondazione d'uno Stato? — Nessun'altra, disse. — Quindi

c così l'uno ricorrendo all'altro per questo e quel bisogno — e s'hanno molti bisogni, — riunendo a coabitare molti ed associandosi a darsi vicendevole aiuto — a questa coabitazione

si dà il nome di Stato. Così? — Certamente sì. — E scambievolmente dà l'uno all'altro, se dà; o scambievolmente prende pensando che per lui sia meglio? — Certamente. — Orsù dunque, ripresi io, col pensiero costruiamo fino dalle sue origini uno Stato. E lo farà, a quanto pare, il nostro bisogno. — E come no? — Ma primo e massimo bisogno è il procacciamento del cibo per assicurare l'esistenza e la vita. — Certamente. — Secondo bisogno è quello dell'abitazione, e terzo del vestito e simili. — È così. — Orsù, domandai io, lo Stato come basterà a procacciare tutto ciò? Forse l'uno sarà contadino, e l'altro muratore, ed un altro tessitore? od anche un calzolaio vi aggiungeremo, o qualcun altro di quelli che fanno il mestiere di attendere all'abbigliamento della persona? — Certamente. — Nei termini del minimo necessario lo Stato risulterebbe di tre o quattro individui. — Evidente. — E poi? ogni singolo individuo deve mettere in comune con tutti l'opera propria; come il contadino, che è uno, procurare cibo per quattro e spendere quadruplo tempo e lavoro per il procacciamento del cibo e metterlo in comune cogli altri; o, senza darsene pensiero, procurare unicamente per sè la quarta parte di questo cibo nella quarta parte di tempo, e delle altre tre parti di tempo passarne una nel procurarsi la casa, e l'altra il vestito, e l'altra i calzari, e non darsi da fare per mettere in comune cogli altri, ma fare i fatti suoi per conto suo? — E Adimanto disse: Forse, o Socrate, è più facile nella prima maniera che nell'altra. — Non è affatto strano, ripresi io. Chè mi viene in mente, dopo le tue parole, che anzi tutto ciascuno nasce non completamente simile agli altri, ma diverso per natura, ciascuno per fare un lavoro diverso. Non pare a te? — A me sì. — E poi? Come si riesce meglio? quando uno esercita molte professioni, o quando uno ne fa una? — Quando, rispose lui, uno ne fa una. — Ed altresì, ritengo, è palese, che se taluno lascia passare il momento opportuno di un'opera, l'opera va in rovina. — È chiaro. — Perchè, io credo, ciò che deve essere fatto non vuole attendere il comodo di chi deve farlo, ma è necessario che quegli che deve fare attenda, e senza negligenza, a ciò che deve essere fatto. — È necessario. — Per

queste ragioni si riesce sempre più e meglio e più facilmente, allorquando uno faccia una cosa conforme alla sua natura ed al momento opportuno, libero da altre occupazioni. — Certamente. — Perciò, o Adimanto, ci vogliono più di quattro nello Stato per procurare quello che dicevamo. Perchè l'agricoltore, come pare opportuno, non si farà lui l'aratro, se questo deve riuscire perfetto, nè la zappa, nè gli altri strumenti agricoli. E neppure il muratore; chè anche lui ha bisogno di molti strumenti; e parimenti il tessitore ed il calzolaio. — Vero. — Quindi falegnami e ferrai e molti altri operai, partecipando alla nostra consociazione del piccolo Stato, lo faranno grande. — Certamente. — Ma non sarebbe ancora troppo grande, se vi aggiungiamo e bovai e pecorai ed altri pastori, affinchè i contadini per arare abbiano buoi, ed i muratori, assieme ai contadini, abbiano giumenti per servirsene nei trasporti, ed i tessitori ed i calzolai abbiano pelli e lane. — Ma, osservò lui, più non sarebbe piccolo uno Stato, che avesse tutti questi elementi. — Però, ripresi io, fondare lo Stato in tale luogo dove non abbia bisogno di importazioni, è quasi impossibile. — Impossibile certo. — Quindi avrà ulteriormente bisogno anche di altri, i quali da altri Stati importino quanto gli fa bisogno. — Ne avrà bisogno. — Ma qualora venga a mani vuote chi attende a questo servizio, e non importi nulla di quanto abbisogna a coloro dai quali vuole esportare quanto fa bisogno a' suoi, a mani vuote ripartirà. Così? — A me pare. — Quindi si deve ottenere che i prodotti nostrani non solo siano sufficienti per noi, ma bensì ancora siano della qualità e della quantità che ci vuole per coloro de' quali s'ha bisogno. — Si deve certamente. — Perciò di assai più contadini ed altri operai abbisogna lo Stato nostro. — Di assai più, certamente. — Ed anche degli altri che attendano all'importazione ed all'esportazione dei singoli prodotti. E costoro sono i commercianti. Così? — Sì. — Anche di commercianti, quindi, avremo bisogno. — Certamente. — E qualora il commercio si faccia per mare ci sarà ulteriormente bisogno di molti altri, che siano pratici della professione marinaresca. — Di molti veramente.

XII.—E poi? dentro lo Stato come si scambieranno i singoli prodotti? e questo è il motivo pel quale s'è istituita una associazione e fondato lo Stato. — E palese, rispose lui, comprando e vendendo. — Ne verrà in conseguenza il mercato e la moneta, quale contrassegno, per gli scambi. — Certamente sì. — Se però il contadino, od altro qualunque degli operai, porti al mercato qualcuno de' suoi prodotti, ma non vi giunga allo stesso tempo di coloro che hanno bisogno di fare scambi con lui, non sarà tempo perduto pel suo lavoro quello che egli passa standosene al mercato? — Niente affatto, replicò lui; ma ci sono di quelli che, osservando questo inconveniente, si prestano a questo servizio; e nelle città ben regolate sono, si può dire, i più deboli fisicamente e inabili ad altra occupazione. Infatti debbono star lì sul mercato e scambiare con denaro i prodotti a chi ha bisogno di darli via, e farseli scambiare in denaro da altri, che abbiano bisogno di comprarli.—Quindi, ripresi io, questo bisogno ci dà origine, nello Stato, ai rivenditori. O non chiamiamo rivenditori coloro che attendono alla compera ed alla vendita, piantati sul mercato; e quelli che girano per le città non li chiamiamo mercanti? — Sì certamente. — Però, oltre a questi, credo, ci sono a prestar servizio anche altri, i quali per intelligenza non sarebbero degni di essere accettati nella società, ma posseggono notevole forza fisica per le fatiche; e questi, vendendo l'impiego di questa forza, e chiamando mercede la ricompensa, si chiamano, cred'io, mercenarii. Così? — Sì certamente. — Quindi son complemento dello Stato, a quanto pare, anche i mercenarii. — A me sembra che sì. — Orbene, o Adimanto, il nostro Stato è ormai tanto cresciuto da essere completo? — Forse. — Dove mai adunque in esso sarebbe la giustizia e l'ingiustizia? ed a quale elemento, fra quelli esaminati sarebbe innata? — Io, rispose, o Socrate, nol saprei; a meno che sia in una qualche reciprocità di costoro. — Forse, ripresi io, hai ragione; e fa d'uopo esaminare l'argomento senza esitazione.

Anzi tutto adunque consideriamo in qual modo vivranno coloro, che sono stati messi in queste condizioni. Baderanno ad

altro che a fare grano e vino e vesti e scarpe? e, fabbricatisi case, d'estate lavoreranno per lo più nudi e scalzi, ma d'inverno ben vestiti e calzati? e si nutriranno preparandosi farine dall'orzo e dal grano, e, impastate e cotte brave focacce e pani, e, posatili sopra cannicci e foglie pulite, si accomoderanno sopra stuoie cosparse di tasso e di mirto, e faranno festa essi ed i figliuoli, bevendoci su del vino, colla corona in capo e inneggiando agli dèi, godendosela insieme, non
 c procreando figli in numero soverchio pei loro mezzi, prendendo le loro precauzioni dinanzi al pericolo della povertà o della guerra.

XIII. — E Glaucone interrompendo: senza companatico, disse, parrebbe, tu li fai banchettare. — Vero quello che dici, ripresi io: mi dimenticavo che avranno anche il companatico. Manifestamente avranno sale ed olive e cacio e bulbi, e faranno cuocere l'erbe che si colgono nei campi per lessarle. E per frutta daremo loro fichi e ceci e fave, e faranno abbrustolire al fuoco bacche di mirto e di faggio, bevendoci su moderatamente. E così, passando la vita in pace e in salute, pare, e morendo vecchi lasceranno in eredità ai discendenti altra vita siffatta. — E lui: se tu, o Socrate, mettessi insieme una città di porci ⁽¹⁾, di che altro, se non di questo, li saziaresti? — Ma che cosa si dovrebbe fare, ripresi io, o Glaucone? — Quello che usa, disse; giacere su letti, credo, se debbono non essere miserabili, e pranzare a tavola, ed avere pietanze, quali hanno gli uomini dei tempi nostri, e frutta. — Sia, ripresi io; capisco. Noi esaminiamo non solamente l'origine di uno Stato, pare, ma d'uno Stato sontuoso. E forse non è male; perchè, esaminando anche un tale Stato, facilmente potremmo scorgere dove mai la giustizia e l'ingiustizia s'ingenerino negli Stati. Però lo Stato sincero sembra a me quello che abbiamo esposto; e lo direi sano: ma, se volete,

(1) Questo passo sembra rivolto contro Antistene il cinico, il quale era giunto anch'esso alla concezione di uno Stato comunistico; e può darsi che si fermasse allo studio dei problemi economici e materiali propugnando una vita semplice e primitiva. L'ironia del passo contiene certamente uno spunto polemico.

non è
 chiaro
 si era ne
 cessario
 abbondante
 mare que
 lo Stato
 di Stato.

consideriamo anche uno Stato affetto da infiammazione — chè nulla lo vieta. Certamente quello che si è detto, ad alcuni 373 pare che non basterà, e neppure questo regime; ma si aggiungeranno letti e tavole ed altri arredi e pietanze e unguenti e profumi ed etère e confetti, e tutto ciò con grande varietà. Ed invero fa d'uopo non limitarci alle necessità delle quali parlavamo prima — case e vesti e scarpe — ma è d'uopo suscitare la pittura e la varietà dei colori e l'oro e l'avorio, e procurarci tutte queste cose. Così? — Sì, disse. — Sicchè b è d'uopo far più grande lo Stato, perchè quello sano non basta più; e gli si deve dare incremento di mole e di quantità per ciò che non più per necessità esiste negli Stati; per esempio tutte le specie di cacciatori e di imitatori — che attendono alle figure ed ai colori, e molti alla musica, cioè poeti e i rapsodi (loro ministri), e attori, ballerini, imprenditori, e operai che fabbricano arredi svariatiissimi — tanto gli c altri, quanto quelli per l'abbigliamento femminile. E invero avremo bisogno di molti altri servi. O non ti pare che ci vorranno pedagoghi, balie, nutrici, sarte, barbieri e ancora cuccinieri e cuochi? ed anche avremo bisogno di porcai: chè questa categoria non si trovava nel nostro Stato primiero, perchè non ce n'era bisogno; ma in questo ci vorrà anch'essa, e ci vorranno moltissimi altri animali, se c'è chi li mangia. Così? — E come no? — Adunque, anche di medici avremo molto più d bisogno vivendo così anzi che nel nostro modo di prima? — Assai maggior bisogno. —

XIV. — Anche la terra, allora sufficiente a nutrire quelli di allora, di sufficiente si ridurrà ad essere scarsa: o come diremo? — Così, disse. — Dunque, dovremo cercar di prendere una porzione della terra dei vicini a fine d'averne a bastanza per il pascolo e per l'aratura; e quelli a lor volta dovranno cercare di prendere una porzione della nostra, se anch'essi si daranno ad illimitato acquisto di averi, oltrepassando il confine del necessario? — Sarà troppo necessario, o Socrate. — e Faremo guerra in conseguenza, o Glaucone; o come l'andrà? — Così, disse. — Ma non dobbiamo ancora dire, ripresi io, se la guerra fa del male o del bene; ma diciamo questo soltanto,

- che abbiamo trovata la genesi della guerra, donde massimamente agli Stati derivano danni privati e pubblici, quando derivano. — Certamente. — Ci vorrà, o amico, uno Stato ancor più grande, e non di poco; anzi ci vorrà un intero esercito stanziale, che a difesa di tutte le sostanze, e di quanto ora
- 374 dicevamo, esca a combattere contro gli invasori. — E poi? domandò lui: i cittadini a ciò non saranno idonei? — No, se tu, ripresi io, e noi tutti s'aveva ragione trovandoci d'accordo allorchè formavamo lo Stato; e si era d'accordo nell'ammettere, se rammenti, essere impossibile che uno eserciti bene molte professioni. — Vero, disse. — Ebbene? ripresi io:
- b il certame guerresco non ti pare abbia carattere professionale? — Anzi, rispose. — Forse conviene curarsi della professione di calzolaio più che della professione di guerriero? — Niente affatto. — Eppure al calzolaio vietavamo che tentasse di essere al tempo stesso contadino, tessitore, muratorè oltre che calzolaio, affinchè il lavoro del suo mestiere ci riuscisse bene: ed a ciascun altro parimenti si è assegnato un lavoro, quello cui ciascuno sia disposto per natura ed a cui deve attendere
- c tutta la vita, non occupandosi degli altri lavori e non lasciando passare il momento opportuno d'attendervi bene. Forse non importa moltissimo che le operazioni di guerra siano compiute bene? oppure sono cosa talmente facile, che può esserè altresì guerriero un contadino e un calzolaio e chi esercita qualsiasi altra professione, laddove nessuno riesce abile giocatore di scacchi nè di dadi qualora, non praticando il giuoco
- d fin da ragazzo, se ne occupi in linea subordinata? e preso uno scudo od altro arnese, o ordigno guerresco, sarà d'un tratto valente campione della battaglia tra fanterie pesanti o di altro genere di scontri guerreschi, laddove nessun altro strumento, pel fatto d'esser preso in mano, non trasforma nessuno in operaio od atleta, e non serve a chi non possenga la conoscenza del singolo ordigno e non siasene procurata pratica sufficiente? — Troppo valore, osservò lui, avrebbero gli strumenti. —
- e XV. — Perciò, ripresi io, quanto più l'ufficio dei custodi è massimo, tanto più esige libertà massima dalle altre occupa-

zioni, e tanto più richiede arte e cura grandissima. — Credo, osservò lui. — E non anche natura idonea a questa professione? — E come no? — Quindi nostro compito sarebbe, a quanto pare, se pure ne siamo capaci, di determinare quali siano le nature adatte alla custodia dello Stato. — Nostro compito, certamente. — Per Giove, disse, non ci siamo assunti un'impresa da nulla; tuttavia non dobbiamo perderci d'animo, per quanto ce lo concedono le forze. — No davvero, ³⁷⁵ disse. — Orbene credi tu, ripresi io, che la natura di un cucciolo di buona razza differisca, quanto al fare la guardia, da quella di giovinetto bennato? — Che vuoi dire con ciò? — Per esempio l'uno e l'altro dev'essere pronto a sentire e svelto ad inseguire quello che ha sentito, ed anche gagliardo, quando sia il caso di lottare con quello che si è preso. — Ci vogliono certamente, disse, tutte queste doti. — E dev'essere valoroso per combattere bene. — E come no? — Ma vorrà essere valoroso, se non è fiero, il cavallo o il cane o altro animale? ^b o non hai osservato che la fierezza è alcunchè di irresistibile e di invincibile, e per essa l'anima tutta, contro tutti i pericoli, non è suscettibile nè di paura nè di sconfitta? — L'ho osservato. — Quanto alle doti fisiche, quale dev'essere il custode, è chiaro. — Sì. — E quanto all'anima è chiaro che dev'essere fiero. — Anche questo è chiaro. — Però, ripresi io, o Glaucone, come non saranno selvatici, nei rapporti fra loro e cogli altri cittadini, essendo di tale natura? — Per Giove, rispose lui, non è facile che nol siano. — Eppure è d'uopo ^c che verso i loro siano miti, ma pei nemici siano aspri e duri: se no, non attenderanno che altri venga a rovinarli, ma lo faranno prima loro. — Vero, disse. — Che fare adunque? ripresi; da che parte troveremo carattere mite insieme ed altero? certo alla natura fiera è contraria quella mite. — Certamente. — Se però resta privo di una qualsivoglia di queste due qualità, non può essere buon custode. La soluzione pare impossibile, e ne verrebbe che sarebbe impossibile l'esistenza di un ^d buon custode. — C'è questo rischio, disse. — Ed io, non sapendo come uscirne e meditando le premesse: A ragione, continuai, non sappiamo uscirne, perchè ci siamo scostati dall'im-

imagine che ci eravamo messi innanzi ⁽¹⁾. — Che dici? — Non abbiamo riflettuto che ci sono nature, quali noi non abbiamo pensato, dotate di queste opposte qualità. — Dove mai? — Si possono scorgere anche in altri animali, e non in grado minimo in quello che avevamo confrontato al custode. Tu sai infatti dei cani di razza che questa è la lor indole naturale, d'essere quanto mai mansueti con quelli, co' quali abbiano dimestichezza e conoscenza, ma cogli sconosciuti il contrario. — Lo so certamente. — La cosa dunque è possibile, e noi non procediamo contro natura cercando che tale sia il custode. — Pare di no.

XVI. — Forse credi tu che il futuro custode abbisogni ulteriormente di un'altra qualità, d'essere, oltre che fiero, anche naturalmente desideroso di conoscenza? — Come? disse; non capisco. — C'è una qualità, ripresi io, che tu vedrai nei cani e per la quale l'animale merita ammirazione. — Quale? — Questa, che se vede uno sconosciuto, si adira, pur non avendone in precedenza ricevuto nessun male; ma se vede un conoscente, gli fa dimostrazioni d'affetto, anche se non ne abbia mai ricevuto nessun bene. O non hai osservate con meraviglia questo contegno? — Fino ad ora, disse, non troppo ci avevo posto mente; ma che fa così, non c'è dubbio. — Veramente grande è la finezza di questa dote dell'anima sua e veramente collegata ad amore di conoscenza. — Come mai? — Perchè, ripresi io, su nessun'altra base distingue un volto amico dal nemico se non di conoscere quello e non conoscere questo. Orbene come potrebbe non essere desideroso d'apprendere, se dall'intendere e dall'ignorare determina i suoi e gli estranei? — Non è affatto possibile, osservò lui, che nol sia. — Ma, domandai io, l'essere desideroso di apprendere è lo stesso che essere desideroso di conoscere? — Lo stesso, certamente, rispose. — Dunque, possiamo con fiducia stabilire anche per l'uomo, che per riuscire mansueto co' suoi e coi conoscenti, dev'essere naturalmente desideroso di conoscere e di apprendere? —

(1) Vale a dire dal confronto col cane.

Stabiliamo così, disse. — Quindi desideroso di sapere e fiero ed agile e gagliardo per natura sarà il nostro futuro valente custode dello Stato? — Certamente sì, disse. — Questi veramente sia tale. Ma essi in qual modo verranno allevati e educati? Forse ce ne viene qualche sussidio nella nostra ricerca, a fine di scorgere la mira in grazia della quale facciamo tutta la ricerca, per vedere cioè come sorgano nello Stato giustizia e ingiustizia? non vorrei che tralasciassimo una discussione opportuna ovvero ne facessimo una prolissa. — E il fratello di Glaucone: anzi, disse, io ritengo che allo scopo ci dia un qualche sussidio questa ricerca. — Per Giove, ripresi io, o caro Adimanto, non dobbiamo tralasciarla, anche se sarà un po' lunga. — No certamente. — Orsù dunque, come se raccontassimo conti ⁽¹⁾ e non avessimo nulla da fare, immaginiamo col pensiero di educarli. — Così conviene fare.

XVII. — Quale educazione adunque? è difficile trovarne una migliore di quella trovata da lungo tempo? e consiste per il fisico nella ginnastica e per l'anima nella cultura. — Certo. — E non cominciamo l'educazione prima dalla cultura che dalla ginnastica? — E come no? — Alla cultura, domandai, assegna i conti o no? — Io sì. — Dei conti non sono due le specie, vera l'una e falsa l'altra? — Sì. — Si deve istruire negli uni e negli altri, e prima nei falsi? — Non capisco, disse, quello che vuoi dire. — Non capisci, ripresi io, che anzi tutto ai bambini si contano le fole? e queste sono quasi interamente falsità; e c'è anche della verità. E coi bambini usiamo prima le fole che i ginnasii. — È così. — Questo io intendevo dicendo che si deve ricorrere prima alla cultura che alla ginnastica. — Rettamente, disse. — Orbene, tu sai che il principio in ogni opera ha massima importanza, specialmente per chiunque sia giovane e tenero? Perchè proprio allora si forma, e riceve l'impronta della quale si voglia contrassegnare cia-

(1) Uso «conto» in una delle sue antiche accezioni, tuttora vigente in dialetti meridionali, di «favola, fiaba, racconto», e l'uso anche per «mito»; non mi propongo però di usare sempre ed unicamente la stessa parola, nè Platone si attiene sempre al medesimo vocabolo.

- b scuno. — Certamente sì. — Forse lasceremo così facilmente che i ragazzi ascoltino i conti che capita, fatti da chi capita, ed accolgano nell'anima credenze per lo più opposte a quelle che noi crederemo essi debbano avere quando siano maturi? — Non lo concederemo come che sia. — Anzitutto, pare, dobbiamo sottoporre a regole gli autori di fole, e, se ne fanno
c una bella, accettarla; se ne fanno una brutta, eliminarla? e persuadiamo le nutrici e le madri a contare ai ragazzi le fole accettate ed a formare le anime di quelli colle fole assai più che i corpi colle mani; quelle invece che esse raccontano adesso debbono essere respinte per la più parte. — Quali? domandò. — Nelle fole maggiori, ripresi io, vedremo anche le minori; perchè devono avere la medesima impronta e la medesima efficacia tanto le maggiori quanto le minori. Non
d lo credi? — Io sì, disse: ma neppure capisco quali tu chiami maggiori. — Quelle che Esiodo, dissi, ed Omero ci hanno contate cogli altri poeti, perchè questi hanno composto conti finti e li hanno contati e li contano agli uomini. — Quali conti, domandò lui, intendi, e che cosa censuri in essi? — Censuro quello, risposi io, che si deve in primo luogo e sopra tutto censurare, specialmente quando non si finga bene. — Di che
e si tratta? — Quando si rappresenta male, nel conto, quali siano gli dèi e gli eroi, facendo come un pittore che non dipinge le immagini rassomiglianti agli originali che vuol dipingere. — Certo, disse, sta bene censurare questi difetti. Ma che cosa vogliamo dire e di che? — Prima e gravissima falsità, ripresi io, ed in materia gravissima la finse male chi disse, come Urano fece quello che Esiodo ⁽¹⁾ racconta che egli facesse, e come
378 Crono lo punì. E le azioni di Crono e le pene inflittele dal figlio, neppure se fossero vere, crederei si possono così facilmente contare a chi è senza giudizio e giovane; anzi si dovrebbe tacerne: e se ci fosse necessità di contarle, dovrebbero segretamente ascoltarle quanti meno si possa e dopo aver fatto il sacrificio non di un porcello, ma di vittima grande e straordinaria,

(1) ESIOD., *Teog.*, 154 sgg.

perchè al minimo numero possibile riesca d'ascoltarle ⁽¹⁾. — Certo, osservò lui, questi conti sono increpesciosi. — E non si debbono contare, dissi, o Adimanto, nel nostro Stato; nè si ^b deve dire, quando ci sia un giovane che ascolti, che commettendo le massime colpe non faccia nulla di strano, neppure punendo in tutti i modi il padre colpevole, ma farebbe ciò che hanno fatto i primi e massimi degli dèi. — No, per Giove, osservò lui; neppure a me sembra opportuno che si facciano questi conti. — E neppure, ripresi io, si deve contare affatto che gli dèi si muovono guerra fra loro e si combattono (perchè neppure è vero), se noi vogliamo che i futuri custodi ^c dello Stato reputino somma vergogna l'indursi facilmente a litigare. E si deve evitare di contar loro, e con ornamenti, la battaglia de' giganti ed altre molte e varie inimicizie di dèi e di eroi contro congiunti e famigliari. Ma se potessimo convincerli che nessun cittadino mai divenne nemico di altro cittadino, e che il contrarre inimicizia è cosa empia, questo dovrebbero i vecchi e le vecchie contare ai ragazzi; ed anche quando essi fossero cresciuti in età, si dovrebbero costringere i poeti a fare ^d ad essi conti simili a questi. E il fatto che Era fosse incatenata dal figlio ⁽²⁾ ed Efesto gettato giù dal padre ⁽³⁾, perchè voleva venire in aiuto di sua madre, ch'era battuta; e le battaglie fra gli dèi ⁽⁴⁾, quante Omero poetò, non si debbono ammettere nello Stato, ci siano o non ci siano allegorie ⁽⁵⁾. Perchè il giovane non è in grado di giudicare che cosa sia allegoria e che cosa no; ^e ma le impressioni e le credenze provate ed accolte a quella età tendono ad essere incancellabili e immutabili. E perciò

(1) Perciò un fatto economico sarebbe il mezzo per limitare a pochissimi l'iniziazione a misteri religiosi: notevole che Platone non pensi ad altre ragioni, come santità e purezza di vita e capacità ad intendere i misteri della religione.

(2) *Iliad.*, 15, 18 sgg.

(3) *Iliad.*, 1, 586 sgg.

(4) *Iliad.*, 21 sgg.; 21, 385 sgg.

(5) Era un'interpretazione omerica che mirava a conciliare gli antichi miti del poeta colle posteriori teorie filosofiche; ed anche degli altri poeti si credeva che usassero l'allegoria per velare il loro pensiero. La storia delle interpretazioni allegoriche di Omero è lunga assai, poichè si estende, variando, fino all'età bizantina.

è da far grandissimo caso che i primi conti che ascoltano siano informati quanto meglio si possa alla virtù.

XVIII. — La cosa è ragionevole, disse; ma se poi taluno ci domandasse quali siano questi conti e quali le fole, quali diremmo che siano? — Ed io risposi: O Adimanto, non siamo
 379 poeti io e tu in questo momento, ma fondatori di uno Stato. E i fondatori conviene conoscano i modelli, ai quali debbono attenersi i poeti nelle loro narrazioni, e contro i quali non si deve concedere che esplichino la loro arte; ma i fondatori non debbono comporre essi medesimi i conti. — Bene, disse; ma appunto i modelli da adottarsi parlando degli dèi, quali sarebbero? — Questi press'a poco, ripresi io; quale è il dio, tale si deve rappresentarlo sia nell'epica, sia nella lirica, sia nella tragedia. — Certo si deve. — Dunque, il dio è buono
 b realmente, e tale dev'essere detto? — Ebbene? — Però nessun essere buono è dannoso. Così? — A me pare che non sia tale. — Forse che l'essere, il quale non sia dannoso, fa danno? — Niente affatto. — E chi non fa danno, fa del male? — Neppur questo. — E chi non fa nulla di male non può essere neppure causa di male? — E come mai? — E poi? profittevole è il bene? — Sì. — E causa di benessere? — Sì. — Quindi non di tutto è causa il bene, ma è causa di quanto è
 c bene; e non causa dei mali. — Interamente, disse. — Perciò, ripresi io, il dio, poichè è buono, non può esser causa di tutto, come dice il volgo; ma, rispetto agli uomini, di pochi eventi è causa, e di molti non è causa: perchè ci toccano molto meno beni che mali. E dei beni a nessun altro si deve riferire la causa, e dei mali bisogna cercare la causa in altro, e non nel dio. — Grandissima verità, disse, mi par che tu esponga. — Perciò non si deve ammettere l'errore che Omero
 d od altro poeta commette errando stoltamente nel parlare degli dèi e dicendo che due urne⁽¹⁾

stanno sulla soglia di Giove
 colme di fati: buoni nell'una, ma tristi nell'altra,

(1) *Iliad.*, 24, 527 sgg.

e quegli a cui Giove, mescolando, dia degli uni e degli altri
 quegli talora in male, ma talora s'imbatte nel bene;
 quegli invece a cui dia senza mescolare, ma soltanto i fati
 di un'urna,

lui mala e grande fama sulla terra divina sospinge;
 nè si deve ammettere che Giove sia per noi distributore di
 beni e di mali ⁽¹⁾.

XIX. — La rottura del giuramento e della tregua, dovuta a
 Pandaro, se taluno dica che avvenne per opera di Atena e
 di Giove, non lo loderemo; e neppure se dica che la contesa
 e la lotta degli dèi avvenne per opera di Temi e di Giove.
 E neppure si deve permettere che i giovani ascoltino quel
 che dice Eschilo ⁽²⁾:

crea

un dio la causa pe' mortali, quando
 tutta voglia distruggere una casa.

Ma, se taluno fa poesie, come quelle cui appartengono questi
 versi, cantando le sventure di Niobe o dei Pelopidi o i fatti
 di Troia od altro simile argomento, non si deve permettergli
 di dire che furono opera di un dio; ovvero, se di un dio,
 deve cercarsi dai poeti quella forma di esposizione che noi
 ora cerchiamo, e deve dirsi che il dio ha operato giustamente
 e bene, ed ai puniti giovò il castigo; ma che fossero disgraziati
 coloro i quali scontarono la pena, e che l'autore fu un dio,
 non si deve permettere al poeta di dirlo. Ma, se dicesse che
 per loro era necessaria la pena, perchè son disgraziati i cattivi,
 e scontando la pena ricevertero un beneficio dal dio, si deve
 permettere di dirlo; ma dire che un dio, il quale è buono,
 sia per taluno causa di mali, si deve impedire con ogni sforzo;
 e nessuno deve dire di queste cose nel suo Stato, se si vuole
 che questo rispetti le leggi; e non deve sentirle nessuno, nè
 giovane nè vecchio, nè cantando in verso o senza verso,
 perchè sarebbe già un'empietà il dirle, se si dicessero, e

(1) Cfr. *Iliad.*, 4, 84.

(2) Fr. 160.

un danno e un' incoerenza. — Voto con te, disse, questa legge, e mi piace. — Questa invero, ripresi io, sarebbe una delle leggi e uno de' modelli, a cui dovrebbero attenersi gli autori in prosa e in poesia, affermando che il dio è causa non di tutto, ma del bene. — Sta bene, disse. — E la seconda?

d Credi forse che il dio sia un ciurmadore e capace di assumere insidiosamente di volta in volta diversi aspetti, essendo talora lui, pur cambiando il suo aspetto in molte forme, e talora ingannandoci e facendo sì che di lui s'abbiano queste credenze; ovvero pensi che egli sia semplice e non lasci mai il suo aspetto? — Ora non potrei, disse, affermare cotesto. — E poi? non sarebbe necessario, qualora lasciasse il suo aspetto, che il distacco avvenisse per opera

c di lui o per opera di altri? — Necessario. — Ma ciò che è perfetto, non è punto alterato e mosso da altro. Per esempio, il corpo dai cibi e dalle bevande e dalle fatiche, ed ogni vegetale dal caldo e dai venti e da tali intemperie non è tanto meno alterato, quanto più è sano e forte? — E come no? — E

381 l'anima, quanto più sia forte e prudente, non sarebbe tanto meno turbata ed alterata da fatti esteriori? — Sì. — E veramente anche tutte le cose che non sono semplici ma composte, come le suppellettili e le case e le vesti, analogamente, quanto meglio sono state fatte e sono perfette, tanto meno sono alterate dal tempo e dagli altri accidenti. — È così. — Cosicchè tutto ciò che sia perfetto, o per natura o per arte o per entrambe, non subisce per opera d'altro un menomo cambiamento. — Pare. — Ma il dio, e tutto ciò che si appartiene al dio, è perfettissimo. — E come no? — Perciò il dio non può punto aver molte forme. — Punto, di certo. —

XX. — Ma forse egli muterebbe od altererebbe se stesso? — Certo, disse, qualora si alterasse. — Ma si muta in meglio e più bello, ovvero in peggio e più brutto di quello che è? —

c Necessariamente in peggio, dato che si alteri: perchè non affermeremo che il dio difetti di bellezza e virtù — Tu hai completamente ragione, ripresi io; e se è così, credi tu, o Adimanto, che volontariamente qualsiasi, o dio o uomo, voglia farsi come che sia peggiore? — Impossibile, disse. — Quindi è

impossibile, dissi, anche per un dio, il volersi alterare; ma, pare, ciascun dio è bellissimo ed ottimo in sommo grado, e rimane semplicemente nella sua forma. — A me pare, disse, ^a che sia assolutamente necessario. — Perciò nessuno dei poeti, ripresi io, o carissimo, ci dica che ⁽¹⁾

gli dèi nell'aspetto di stranieri d'altri paesi,
per le città, sott'ogni forma, van peregrini dovunque;

e nessuno conti menzogne contro Proteo e Teti ⁽²⁾; nè in tragedia nè in altre poesie introduca Era, trasformata in sacerdotessa ⁽³⁾, a far la colletta

d'Inaco, argivo fiume, all'alme figlie;

e molte altrettali menzogne non ce le contino. Nè, da essi ^e persuase, s'inducano le madri a spaventare i bambini, narrando diversamente i conti di taluni dèi, che vanno in giro di notte simili nell'aspetto a molti stranieri, sott'ogni forma, sia per non bestemmiaare contro gli dèi, sia ancora per non rendere più paurosi i ragazzi. — Non debbono, disse. — Ma forse, ripresi io, gli dèi sono tali da non trasformarsi, ma ci fanno credere, ingannandoci e incantandoci, che essi appaiano sotto tutte le forme. — Forse, disse. — Ebbene? ripresi io: un dio ³⁸² può indursi ad un falso di parola o di azione, ricorrendo ad una parvenza? — Non so, rispose lui. — Non sai, ripigliai io, che ciò che è veramente falso — se è possibile dire così — l'odiano tutti e dèi e uomini? — Che vuoi dire? disse. — Questo, ripresi io, che nessuno spontaneamente vuole ingannarsi nella sua facoltà più importante e sui punti più importanti, ma teme quanto mai di conseguire, qui, il falso. — Non capisco nemmeno ora, disse. — Perchè tu credi, dissi io, che io dica ^b un gran che. Ma io dico, che percepire falsamente la realtà e falsamente conoscerla ed ignorarla e nell'anima possedere il falso, nessuno l'accetterebbe affatto, anzi l'odiarebbero

(1) *Iliad.*, 17, 485 sg.

(2) *Odiss.*, 4, 456; cfr. i fr. del *Proteo* di Eschilo.

(3) *ESCHILO*, *Xantriai* (fr. 170).

tutti a tal proposito. — Certamente. — E del tutto a ragione l'espressione di veramente falso, che or ora usavo, si applicherebbe all'ignoranza dell'anima, propria di chi falsamente conosce: dappoichè il falso delle parole è un'imitazione di quello che sta nell'anima; anzi, perchè è posteriore, ne è un'immagine, e perciò non è un falso interamente puro. Non è così? — Certamente sì.

XXI. — Certo il realmente falso non solo dagli dèi, ma anche dagli uomini viene odiato. — Mi pare. — E poi? Il falso delle parole quando ed a chi è giovevole, sì da non esser degno di odio? coi nemici e con quelli che diciamo amici, quando per pazzia o demenza tentino di fare del male, non diventa allora, per frastornarlo, giovevole come una medicina? E nella narrazione de' conti, che ora dicevamo, pel motivo che non sappiamo quale sia la verità di antiche storie, se rendessimo il falso simile quanto più si possa al vero, non lo renderemmo giovevole? — Certo, rispose lui, è così. — In che mai dunque al dio sarebbe giovevole il falso? forse ricorrerebbe al falso, dandogli aspetto di vero, perchè non sa le antiche storie? — Sarebbe un motivo ridicolo, disse. — Perciò in dio non c'è un poeta che dica il falso. — A me pare che no. — Ma egli direbbe il falso per timore dei nemici⁽¹⁾? — Ce ne vuole! — Ma per demenza o pazzia di persone care? — Ma nessuno dei dementi e dei pazzi, disse, è caro agli dèi. — Quindi non c'è motivo pel quale un dio direbbe il falso. — Non c'è. — Perciò tutti i numi e tutti gli dèi sono affatto alieni dal falso. — Assolutamente, disse. — Certo, il dio è semplice e verace in atti e in parole, nè egli si muta, nè inganna altri nè con apparizioni, nè con parole, nè con invio di segni, nè quando si è desti, nè in sogno. — Anche a me, dacchè tu lo dici, sembra evidente che sia così. — Ammetti dunque che questa sia la seconda norma, che si deve osservare parlando degli dèi, e in prosa e in poesia, che cioè essi non sono ciurmadori, i quali si mutano d'una forma

(1) Eecoci al dio onnisciente ed onnipotente, oltre che eticamente perfetto: non è questa la primitiva concezione del politeismo ellenico.

in un'altra, nè ci sviano con inganni di parole o di azioni? — L'ammetto. — Perciò se lodiamo altri luoghi d'Omero, non loderemo in lui l'invio del sogno mandato da Giove ad Agamennone⁽¹⁾; nè loderemo il luogo di Eschilo⁽²⁾ quando Teti dice che Apollo alle nozze di lei cantava:

b

Ei celebrò la mia felice prole
da morbi immune e di longeva vita;
tutte egli disse le fortune mie
care agli dèi, e coll'augural peane
a me rendeva l'anima sicura.
Ed io speravo che di Febo il labbro
non conoscesse il falso, per sovrano
possesto d'ogni vaticinio. Invece,
s'egli cantò, se fu presente al desco,
e se così parlò, diede egli stesso
al figlio mio la morte.

Qualora taluno parli così intorno agli dèi, ci sdeghneremo, e non gli concederemo il coro⁽³⁾, e non permetteremo che i maestri si valgano delle sue poesie nell'educazione dei giovani, se vogliamo che i nostri custodi siano religiosi e devoti quanto maggiormente a uomo è possibile. — Io accetto completamente, disse, queste norme, e me ne varrei come di leggi.

(1) *Iliad.*, a principio del II libro.

(2) Sono versi dell'"Ὀπλων κρείσας".

(3) In Atene il coro era concesso ufficialmente dallo Stato ad un determinato numero di poeti tragici e comici; così il poeta veniva ufficialmente ammesso a rappresentare i suoi drammi.

LIBRO TERZO.

386 I. — Intorno agli dèi, ripresi io, questo all'incirca pare che sia quanto si deve udire e non udire, subito fin dalla fanciullezza per riuscire poi ad onorare gli dèi e i genitori e non fare piccolo conto del reciproco affetto. — E credo, disse, che noi si pensi giusto. — E poi? Se debbono essere valorosi, non è d'uopo si facciano questi racconti ed altri che
b siano capaci di renderli punto timorosi della morte? o reputi che taluno sia valoroso con questa paura addosso? — Io no, per Giove, rispose lui. — E poi? chi reputi che esista l'Orco colle sue terribili pene, credi tu non senta paura della morte, e nelle battaglie si induca a preferire la morte alla sconfitta e alla servitù? — Niente affatto. — Convieni adunque, a quanto sembra, che noi assumiamo la direzione di coloro che si accingano a fare questi conti, e che li preghiamo di non lanciare,
c così senz'altro, ingiurie all'Orco, ma piuttosto di lodarlo, perchè non farebbero racconto vero nè giovevole a coloro che debbono riuscire bellicosi. — Convieni certo, disse. — Quindi, cominciando dai seguenti, cancelleremo tutti i versi di questa fatta ⁽¹⁾:

certamente vorrei ad altri servire nei campi,
anche ad un povero, molto scarso de' mezzi di vita,
piuttosto che rege nomarmi di tutti i defunti;

(1) *Odiss.*, 11, 489 sgg.

e questi ⁽¹⁾:

ed ai mortali appaia ed agli immortali la casa
terribilmente cupa, che l'odiano pure gli dèi;

e ⁽²⁾:

di certo, ahimè, puranco, nelle case stesse dell'Orco
anime ed ombre trovi, ma son prive al tutto di senno;

e ⁽³⁾:

ei solo capisce; ma gli altri son ombre fugaci;

e ⁽⁴⁾:

l'anima, fuor delle membra volando, scendeva nell'Orco
la sorte sua piangendo, lasciando fortezza e fiorente
gioventù;

e ⁽⁵⁾:

l'anima scendeva sotterra, qual fumo,
stridendo;

e ⁽⁶⁾:

come pipistrelli, nel fondo di vasta caverna,
volano via stridendo, s'avvien che taluno li smova
dalla pietra, dove stanno a mucchio l'uno sull'altro;
andavan così quell'anime, in gruppo stridendo.

Pregheremo Omero e gli altri poeti di non sdegnarsi se cancelliamo questi versi e tutti gli altri simili, non già perchè non siano poetici e gradevoli all'orecchio dei più; ma quanto più sono poetici ⁽⁷⁾, altrettanto meno conviene li odano ragazzi e uomini, i quali occorre siano liberi, anzi timorosi della servitù più che della morte. — Completamente sì. —

II. — Adunque, si debbono anche eliminare tutti i terribili e paurosi nomi, che si adoperano trattando questi argomenti — cioè cociti e stigi ed inferi e scheletri ⁽⁸⁾, e tutti gli altri del

(1) *Iliad.*, 20, 64 sg.

(3) *Odiss.*, 10, 495.

(5) *Iliad.*, 18, 100.

(7) Si dichiara così di non fare la questione dell'arte.

(8) Il greco dice *alibanti*, che uno scolio intende per *nekroi*, mentre in Plutarco, *Quaest. conviv.*, VIII, 736 a si trovano uniti *alibas* e *skeletós*.

(2) *Iliad.*, 23, 103 sg.

(4) *Iliad.*, 16, 856 sg.

(6) *Odiss.*, 24, 6 sgg.

- genere, che a nominarli fanno rabbrivire tutti coloro che li odono. E forse stanno bene ad altro proposito: ma noi per i custodi temiamo che, a causa di tali brividi, ci divengano più ardenti e più molli del conveniente. — Ed a ragione temiamo, disse. — Perciò si debbono abolire? — Sì. — E si deve seguire la norma opposta, in prosa e in poesia? — È chiaro.
- d — Quindi aboliremo anche i lamenti ed i rimpianti per la perdita di uomini insigni. — È necessario, se aboliamo anche quello che si è detto prima. — Ma tu considera, ripresi io, se li aboliremo a ragione o no. Noi veramente affermiamo che l'uomo dabbene non riterrà che per l'uomo dabbene, del quale anche è amico, il morire sia una sventura. — L'affermiamo certo. — Perciò non lo rimpiangerà, quasi avesse subito una qualche sventura. — No davvero. — Però diciamo anche che
- e l'uomo dabbene è in sommo grado sufficiente a se stesso nel raggiungere un buon tenor di vita, e meno che tutti ha bisogno di altri. — Vero, disse. — Quindi non sarà punto per lui una sventura restar privo di un figlio o di un fratello o di sostanze, e così via. — No, certamente. — Quindi non si addolora, bensì mostra la massima rassegnazione, quando lo colga una tale ventura. — Certo. — A ragione quindi aboliremo le nenie per gli uomini illustri, ma le concederemo
- sss alle donne (e neppure alle donne serie) e agli uomini cattivi, affinchè disdegnino di fare il medesimo quelli che noi diciamo d'allevare a custodia del paese. — Bene, disse. — E nuovamente pregheremo Omero e gli altri poeti di non introdurre ne' carmi Achille, figlio d'una dea ⁽¹⁾,

talora sul fianco giacente, talora supino,
talora prono;

e poi, alzatosi,

- b nè ⁽²⁾ aggirarsi dolente sul lido del mare infecondo;
cenere riarsa con ambe le mani prendendo
la spargeva sul capo;

(1) *Iliad.*, 24, 10 sg.

(2) *Iliad.*, 18, 20 sg.

nè fare altri pianti e lamenti, quanti e quali egli cantò; e non dire che Priamo, prossimo discendente degli dèi, supplicava e ⁽¹⁾

s'avvolgeva nel fimo
tutti chiamando per nome.

E molto più ancora lo pregheremo di non introdurre ne' carmi gli dèi a lamentarsi e dire ⁽²⁾:

ahi misera! ahi madre sventurata di prole valente.

E se pur tratta così gli dèi, almeno non osi darci una raffigurazione per nulla somigliante all'originale introducendo il massimo degli dèi a dire ⁽³⁾:

ahi! guerriero diletto perseguito intorno alle mura
vedo cogli occhi miei, dolore provando nel cuore;

e ⁽⁴⁾

ahimè! Sarpedonte, che amo sopra tutti i mortali,
deve cader ucciso dal figliuol di Menezio, Patròclo.

III. — Certamente, o caro Adimanto, se i giovani stessero serii all'udire questi versi, e non ne ridessero stimandoli indegne espressioni, sarebbe difficile che altri, riflettendo d'essere uomo, si stimasse superiore a tale contegno e si turbasse, quando gli avvenisse di parlare o di agire così; ma, senza vergogna e senza freno, per piccoli incidenti intonerebbe molte nenie e lamentele. — Verissimo, disse. — Ma non deve farle, come or ora ci ha dimostrato il ragionamento; del quale bisogna esser convinti, finchè altri non ci convinca con ragionamento migliore. — Certo, non si deve farle. — Ma neppure si deve esser troppo amanti del riso. Perchè, quando taluno si abbandona a riso soverchio, è frequente il caso di straordinaria catastrofe. — Ci credo, disse. — In conseguenza non accetteremo che altri in poesia introduca uomini degni di considerazione, e tanto meno dèi, vinti dal riso. — Molto

(1) *Iliad.*, 22, 414 sg.

(2) *Iliad.*, 18, 54.

(3) *Iliad.*, 22, 168, sg.

(4) *Iliad.*, 16, 433 sg.

meno, riprese lui. — Adunque, non accetteremo nemmeno quest'altri versi di Omero intorno agli dèi ⁽¹⁾:

inestinguibil riso sorgeva fra mezzo a' beati
al veder Efesto zoppicare attraverso le sale.

— Non si debbono accettare secondo il tuo ragionamento. —
Se tu, disse, vuoi chiamarlo mio. Ma certo non si devono

b accettare.

Anche la verità dev'essere tenuta in gran conto. Se infatti dianzi abbiamo ragionato diritto, ed in realtà agli dèi è inutile il falso ⁽²⁾, ed agli uomini è utile quasi come farmaco, è palese che lo si deve attribuire ai medici; ma gli ignari di medicina debbono lasciarlo stare. — Evidentemente, disse. — Ai reggitori dello Stato, se mai ad altri, si addice ricorrere al falso per nemici o cittadini ed a vantaggio dello
c Stato; ma tutti gli altri debbono farne a meno: anzi che si dica il falso a tali reggitori affermeremo essere per il privato colpa uguale o maggiore che per il malato o per l'allievo non dire il vero al medico od al maestro di ginnastica circa le infermità del corpo, o per quegli che al pilota intorno alla nave
d ed ai naviganti non dica quali sono le condizioni sue o dei compagni di viaggio. — Verissimo, disse. — E cogliendo nello Stato a dire il falso qualcun altro che appartenga ai lavoratori, oppure sia

indovino o di morbi curatore o fabbro di travi ⁽³⁾,

lo punirà come quegli che introdurrebbe una pratica idonea a rovesciare e rovinare la nave dello Stato. — Qualora, riprese lui, alle parole aggiunga i fatti. — E poi? di prudenza ⁽⁴⁾ non avranno bisogno i nostri giovinetti? — E come no? — E della prudenza, per la massa, le più importanti esigenze non sono

(1) *Iliad.*, 1, 599 sg.

(2) Platone parlò dello *pseudés* col valore ora di falso, ora di bugia, menzogna.

(3) *Odiss.*, 17, 383.

(4) La prudenza è, di volta in volta, giudizio o senno, continenza, castità: ne' suoi vari aspetti è virtù guidata da un principio intellettuale.

l'essere obbedienti ai reggitori e l'essere noi stessi i nostri reggitori nei piaceri delle bevande, degli atti venerei e dei cibi? — Mi pare. — E diremo che stanno bene, pare, parole quali in Omero dice Diomede ⁽¹⁾:

taci, amico, e siedì, ed al mio comando obbedisci,

e quelle che seguono ⁽²⁾:

procedevano valore spirando gli Achei
silenti, temendo i duci,

e tutte quelle del medesimo tipo. — Bene. — E queste altre ⁽³⁾:

pien di vino, hai ceffo di cane, ma cuore di cervo,

e quelle che seguono stanno bene, e stanno bene tutte le altre ³⁹⁰ insolenze di dipendenti contro governanti, che altri ha detto in prosa o in poesia? — Non stanno bene. — Veramente, credo, quanto alla prudenza non è opportuno che le odano i giovani. Ma, se arrecano qualche altro piacere, nessuna meraviglia. O che ne pensi? — Così, disse. —

IV. — E poi? introdurre un eroe sapientissimo a dire che a lui il più bello spettacolo par che sia quando ⁽⁴⁾

son colme le mense di pani
e di carni, e vino dal cratere attingendo il coppiere ^b
lo porta e mesce nelle coppe.

Ti pare opportuno per la temperanza che il giovane oda di questi versi? o quest'altro ⁽⁵⁾:

è gran duolo per fame la morte subire ed il fato?

ovvero che Giove dimentica quanto aveva meditato, mentre dormivano gli altri dèi e uomini, ed era desto egli solo ⁽⁶⁾; e ^c

(1) *Iliad.*, 4, 412.

(2) *Iliad.*, 3, 8.

(3) *Iliad.*, 1, 225.

(4) *Odiss.*, 9, 8 sgg.

(5) *Odiss.*, 12, 342.

(6) *Iliad.*, 2, 1 sgg.

facilmente lo dimentica per la concupiscenza del piacere venero, e tanto resta colpito alla vista di Giunone da non volere neppure andare in camera, ma volersi congiungere li stesso con lei per terra, e dire che tanto lo domina il desio, quanto neppure allorquando si congiunsero la prima volta di nascosto ai lor genitori⁽¹⁾? nè la cattura di Ares e di Afrodite, per opera di Efesto, narrata in altri versi di questo genere⁽²⁾. — No, per Giove, rispose lui, a me non pare conveniente che l'odano. — Ma se in qualche passo, ripresi, da uomini insigni si parla o si opera fortemente contro tutti gli eventi, allora si deve stare a vedere e a sentire, come⁽³⁾:

e battendosi il petto, diceva esortando il suo cuore:
 cuor mio, resisti, dacchè a colpo più grave reggesti.

— Certamente sì, disse. — Non però si deve lasciare che gli uomini sian corrotti dai doni o siano avari. — Niente affatto. —
 e Nè si deve loro cantare che⁽⁴⁾:

cedono ai doni gli dèi ed i regi possenti.

Nè si deve a Fenice, educatore di Achille, dar lode di aver parlato come doveva, quando gli consigliava di difendere gli Achei, se ne avesse ricevuto doni, ma senza doni non deporre l'ira⁽⁵⁾. Noi non crederemo nè ammetteremo che Achille fosse tanto avaro da accettare doni da Agamennone e da riscattare il cadavere di Ettore accettandone il prezzo, ma altrimenti non volerlo riscattare⁽⁶⁾. — Certamente, non è giusto, disse, lodare tale contegno. — Esito veramente, ripresi io, stante l'autorità di Omero, a dire che è perfino empio l'attribuire tali atti ad Achille o credere ad altri che li ripetano, o riferiscono che egli ad Apollo disse⁽⁷⁾:

m'hai rovinato, arciero, dannosissimo nume fra tutti;
 ma farei la mia vendetta, se avessi la forza;

(1) *Iliad.*, 8, 266.

(2) *Odiss.*, 8, 266 sgg.

(3) *Odiss.*, 20, 17 sg.

(4) Cfr. EURIP., *Medea*, 964. Fu anche attribuito ad Esiodo.

(5) *Iliad.*, 9, 515 sgg.

(6) *Iliad.*, 19, 278; 24, 502, 555, 560, 594.

(7) *Iliad.*, 22, 15, 20.

e col fiume, ch'era un dio, si comportò da ribelle, ed era pronto a combattere⁽¹⁾; ed ancora disse che i sacri capelli dell'altro fiume, lo Sperchio,

a Patroclo eroe quale chioma darei da portare,

sebbene Patroclo fosse morto. Ma che egli si comportò così, non si deve credere. Che poi trascinasse Ettore intorno alla tomba di Patroclo, e sgozzasse i prigionieri alla pira⁽²⁾, tutto ciò, diremo che non è punto vero, e non lasceremo che i nostri credano che Achille, figlio di una dea e di Peleo (che fu prudentissimo e discendente di Giove, nella terza generazione)⁽³⁾, sebbene educato dal sapientissimo Chirone, fosse così travolto dalla passione da avere dentro di sé due morbi fra loro contrarii, cioè bassezza d'animo mista ad avarizia e a disprezzo degli dèi e degli uomini. — Hai ragione, disse.

V. — Perciò, ripresi io, non dobbiamo credere nè lasciar dire che Teseo, figlio di Posidone, e Piritoo, figlio di Giove, compirono così riprovevoli rapine, nè che altro figlio di un dio od altro eroe osò compiere imprese riprovevoli ed empie, quali ora a loro si attribuiscono; ma obbligheremo ancora i poeti a dire che queste imprese non furono essi a compierle, ovvero a dire che non sono figli di dèi, astenendosi dal fare insieme entrambe le affermazioni e dal cercare di far credere ai giovani che gli dèi siano autori di mali, e che gli eroi non siano punto migliori degli uomini. Perchè, come precedentemente dicevamo, queste sono affermazioni empie e non vere. Abbiamo infatti dimostrato essere impossibile che da dèi nascano mali⁽⁴⁾. — Come non consentire teco? — Certamente, sono affermazioni dannose a coloro che le odono.

(1) *Iliad.*, 21, 130 sgg.; 226 sgg.

(2) *Iliad.*, 24, 14 sgg.; 23, 175 sgg.

(3) La genealogia è: Giove, Eaco, Peleo, Achille. La seconda generazione è rappresentata da Eaco, la terza da Peleo. Dicendo terza generazione si comprende nel computo, al solito, anche la generazione del capostipite.

(4) *Kaká* (= mali) comprende anche la prole moralmente censurabile.

Infatti ognuno perdonerebbe la propria cattiveria, quando fosse persuaso che operano ed operavano così anche ⁽¹⁾

i discendenti prossimi de' Numi
i propinqui di Giove, a' quai sull'Ida
sorge un altar nell'etere di Giove,
lor avo, e ancora nelle vene il sangue
scorre dei numi.

Per queste considerazioni si deve porre fine a siffatti racconti, perchè non ingenerino nei giovani una grande inclinazione a
392 mal fare. — Certamente sì. — Or dunque, ripresi io, di qual genere ci resta ancora a parlare, poichè decidiamo rispetto ai racconti, quali si debbano dire e quali no? Intorno agli dèi come si debba parlare, è stato detto; e così pure intorno ai numi ed agli eroi ed agli inferi. — Certamente. — Sicchè resterebbe a parlare intorno agli uomini? — È chiaro. — Ci è però impossibile, o amico, per ora dar assetto a questa materia. — Come? — Infatti io credo che noi diremo che poeti e narra-
b tori hanno torto nelle questioni fondamentali circa gli uomini, dicendo che molti sono ingiusti ma tuttavia felici, ed altri giusti ma infelici; e che giova far ingiustizia, se la cosa resta celata, ma la giustizia è bene per gli altri e danno per noi. Si deve vietare di esporre questi pensieri, e si deve ordinare di esporre il contrario nelle poesie e nei racconti. O nol credi? — Ne sono ben convinto, disse. — Se dunque ammetti ch'io ho ragione, posso dire che tu sei d'accordo su quello che da un pezzo ricerchiamo? — È giusta congettura la tua, disse. — Perciò che si debba circa gli uomini parlare
c così, lo ammetteremo allora quando avremo trovato che cosa sia la giustizia, e come per natura sia profittevole a chi la possiede, sembri o non sembri che egli la possiede? — Verissimo, disse. —

VI. — Per la questione de' conti si faccia punto; ma si deve in seguito, cred'io, considerare la questione della dizione: e così avremo completamente discusso che cosa si deve

(1) ESCHIL., *Niob.*, fr. 155.

dire, e come si deve dire⁽¹⁾. — E Adimanto: Ma ora, osservò, non capisco che cosa tu voglia dire. — Tuttavia, ripresi io, è necessario che tu capisca. Forse lo comprenderai meglio in quest'altro modo. Tutto quanto si dice dai narratori o dai poeti non è forse esposizione di fatti o passati o presenti o futuri? — Che altro mai potrebbe essere? disse. — E non la effettuano con esposizione semplice o mediante imitazione, o in entrambe le forme? — Anche cotesto, osservò, occorre che io lo capisca più chiaramente. — Pare, ripresi, che io sia un maestro per ridere e oscuro. Adunque farò come chi non è forte in eloquenza; non dicendo tutto in una volta, ma staccandone una parte, tenterò di mostrarti quello che intendo. E dimmi: sai i primi versi dell'*Iliade*, nei quali il poeta dice che Crise pregò Agamennone di lasciargli libera la figlia, e quegli si sdegnò; e lui, poichè non era riuscito nel suo intento, invocò il dio contro gli Achei? — Sì. — Sai dunque che fino a questi versi⁽²⁾:

e supplicava tutti,
ma specialmente entrambi gli Atridi rettori di genti,

parla il poeta stesso, e neppure tenta di volgere altrove la nostra attenzione dando l'impressione che parli altri all'infuori di lui. Ma i versi che seguono, li dice come se fosse Crise a parlare; e cerca quanto mai di farci credere che non è Omero quello che parla, bensì il sacerdote, e vecchio. E tutta l'altra esposizione degli eventi ad Ilio e ad Itaca e in tutta l'Odissea l'ha fatta all'incirca così. — Certamente, disse. — È dunque esposizione sia quando di volta in volta fa le parlate, sia quando fa gli intermezzi fra le parlate? — E come no? — Ma quando fa una parlata come fosse un altro, non diremo allora che egli renda simile, quanto più è possibile, il suo modo di parlare a quello che egli ha dichiarato che parlerà? — Dovremo dirlo: ebbene? — Ma il rendersi simile

(1) Sono gli argomenti del *Gorgia* e del *Fedro*, che si occupano del contenuto e della forma dell'eloquenza.

(2) *Iliad.*, 1, 15 sg.

ad altri, o nella voce o nella figura, corrisponde ad imitare quegli a cui altri si rende simile? — E poi? — Con questo procedimento, sembra, lui e gli altri poeti fanno l'esposizione per imitazione. — Certamente sì. — Se però il poeta non si celasse mai, tutta la poesia e tutta l'esposizione sarebbe stata
d fatta senza imitazione. E perchè tu non dica che non capisci come la cosa sarebbe avvenuta, io te lo dirò. Infatti, se Omero, dopo aver detto che venne Crise a portare il riscatto della figlia e qual supplice degli Achei, e specialmente dei re, e dopo, senza divenire Crise, parlasse, ma sempre come Omero; tu comprendi che la sua non sarebbe imitazione, ma semplice esposizione. E sarebbe così all'incirca — e parlerò senza versi, perchè non ho disposizioni poetiche: « Venuto il sacerdote, pregò che gli dèi concedessero loro di prendere Troia
e e scampare; però gli riscattassero la figlia accettando il prezzo del riscatto e venerando il dio. Dopo che egli ebbe così parlato, gli altri gli mostrarono rispetto e acconsentirono; Agamennone invece si adirò, comandandogli di andarsene subito e di non tornare più, per evitare che lo scettro e le bende del dio non bastassero a difenderlo. E disse che la figlia, prima di essere libera, invecchierebbe in Argo con lui; e gli comandò di allontanarsi e non irritarlo, se voleva tornare
394 salvo a casa. E il vecchio, all'udire tali parole, temette e si allontanò in silenzio. E, allontanatosi dall'accampamento, fece molte preghiere ad Apollo, invocando il dio co' soprannomi suoi e richiamandogli alla mente, nel supplicarlo, se mai gli avesse fatti doni graditi nella costruzione di templi o nell'offerta di sacrifici: in compenso lo pregava che gli Achei scontassero le sue lacrime per le saette di lui ». Così, conclusi io, o compagno, senza imitazione si ha semplice esposizione. — Intendo, disse. —

VII. — Devi dunque capire, ripresi io, che c'è l'esposizione contraria a questa, quando si sopprimono gli intermezzi del poeta, lasciando discorsi alterni. — Capisco, disse, che cotesto lo si ha nella tragedia. — Hai capito perfettamente, dissi; e voglio ormai dimostrarti quello che innanzi non ero riuscito a spiegarti, che cioè parte della poesia e della

narrazione è interamente per imitazione, come la tragedia e la commedia, e parte per racconto diretto del poeta stesso: questo puoi trovarlo sopra tutto nei ditirambi⁽¹⁾; ma l'esposizione in entrambe le maniere la puoi trovare nella poesia epica ed in molti altri generi, se mi comprendi. — Ma comprendo, disse, quello che allora tu volevi dire. — E rammentati quello che dicevamo prima notando che già s'era trattato di ciò che si deve dire: ma come si deve dire, restava ancora da esaminare. — Me ne rammento. — Quello che intendevo dire è questo, che bisogna accordarci se dobbiamo lasciare che i poeti ci facciano le loro esposizioni ricorrendo all'imitazione, o parte ricorrendovi e parte no, ed a qual proposito; oppure non debbano mai ricorrere all'imitazione. — Indovino, disse, che tu esamihi se dobbiamo ammettere nello Stato la tragedia e la commedia, oppur no. — Forse, ripresi io; e forse anche molti più generi e non questi soli⁽²⁾: perchè io non lo so ancora; ma dove ci porti il vento, direi, del ragionamento, là si deve andare. — Ed hai ragione, disse. — Quindi, o Adimanto, guarda se i nostri custodi debbano ricorrere all'imitazione o no. Oppure dalle precedenti affermazioni consegue, che il singolo può riuscire bene in una singola pratica, ma in molte no; anzi, se cercasse di farlo, tentandone molte, non riuscirebbe in nessuna ad essere insigne? — E perchè no? — E dunque anche per l'imitazione non dovremo dire parimenti che uno solo non può imitare bene molte cose, come ne imiterebbe una? — Non può davvero. — In conseguenza, non potrà attendere a pratiche degne di considerazione e al tempo stesso procedere a molte imitazioni ed essere imitativo, poichè neppure in due imitazioni, che pur sembrino vicine l'una all'altra, è possibile riescano bene i medesimi poeti, componendo per esempio commedia e tragedia⁽³⁾. O non chiamavi or ora imitazioni l'una

(1) Come in quelli di Timoteo; vedine i *Persiani*.

(2) Infatti Platone finisce con l'escludere anche Omero dalla sua repubblica.

(3) Invece nel *Simposio* Platone narra che Socrate sostenne contro Aristofane ed Agatone — contro un poeta comico ed un poeta tragico — che il medesimo poeta deve saper comporre tragedia e commedia.

e l'altra? — Io sì; e tu parli secondo verità dicendo che i medesimi poeti a ciò non riescono. — E neppure si riesce ad essere rapsodi e attori al tempo stesso. — Vero. — Ma
 b neppure gli attori per le commedie e le tragedie sono i medesimi; e si tratta sempre di imitazioni. Oppur no? — D'imitazioni. — Anzi, o Adimanto, la natura dell'uomo mi sembra che risulti di minuzzoli troppo piccoli, sì da essere incapace di riuscire bene in molte imitazioni o di praticare quelle arti, le cui imitazioni siano riproduzioni. — Verissimo, osservò lui. —

VIII. — Se, in conseguenza, manterremo intatta la prima
 c affermazione, che cioè i nostri custodi, liberi da tutte le altre opere, debbono essere operai, e molto laboriosi, di libertà nello Stato e non badare ad altra occupazione, che a ciò non contribuisca, — essi non dovrebbero fare altro, nè imitare; ma se imitano, debbono imitare, fino dalla fanciullezza, quanto loro si addice, cioè i forti, santi, liberi e così via; ma azioni contrarie a libertà nè debbono compierle, nè essere abili ad imitarle: e parimenti nulla che sia turpe, evitando che dall'imitazione derivi in loro una realtà. O non hai notato che
 d le imitazioni, se fin dalla gioventù si continuano troppo, si mutano in abitudine e natura, e nel corpo e nella voce e nell'intelletto? — Certo, confermò lui. — Davvero non permetteremo, ripresi io, a coloro, dei quali diciamo che ci diamo pensiero, e che debbono essere valentuomini, di imitare donna⁽¹⁾, essendo uomini, giovane o vecchia, o che insulti il marito, o contrasti con dèi, e si vanti superbamente stimandosi felice, ovvero si trovi abbattuta da sventure e dolori e lamenti: inferma poi, o innamorata, o colle doglie del
 e parto, tanto meno. — Certamente, osservò lui. — Nè imitare serve e servi in atto di fare azioni da servi. — Neppure questo. — E neppure, sembra, imitare uomini malvagi, vili e che fanno il contrario di quello che ora diciamo, i quali cioè si accusino, e s'insultino, e s'abbandonino al turpiloquio, ebbri

(1) Anche le parti di donna, come si sa, erano sostenute da attori, non da attrici. Anche la Chiesa condannò gli attori, uomini e donne.

o sobrii, o commettano qualcun altro degli errori nei quali ³⁹⁶ le persone di questa risma cadono, in parole e in atti, sia rispetto a se stessi, sia verso gli altri. E penso che non si deve neppure prendere l'abitudine di imitare i pazzi, nè in parole nè in atti. Perchè si debbono conoscere i pazzi ed i malvagi e le donne, ma non si debbono contraffare nè imitare. — Verissimo, disse. — E poi, ripresi io: i fabbri ferrai ed altri operai od i rematori delle triremi o i loro sovrastanti, e così via, li debbono imitare? — E come, disse, se non debbono rivolgere la propria attenzione a nulla di tutto ciò? — E poi? il nitrito dei cavalli e il muggito dei tori ed il rumore dei fiumi e lo strepito del mare e i tuoni, e così via, l'imiteranno essi? — Ma si è fatto ad essi divieto, disse, di essere pazzi o di imitare i pazzi. — Se perciò, ripresi io, capisco quello che tu dici, esiste una forma di dizione e di esposizione, della quale può valersi chi sia realmente valentuomo, quand'egli debba parlare; ed esiste un'altra forma, dissimile da questa, alla quale si atterrebbe e colla quale si spiegherebbe quegli che abbia natura ed educazione contraria al valentuomo. — Quali sono? disse. — Io credo, ripresi, che l'uomo misurato, quando giunga ad esporre il modo di parlare e di agire di un valentuomo, vorrebbe parlare come se fosse lui, e non si vergognerebbe di tale imitazione; sopra tutto imitando il valentuomo quando agisce correttamente ed assennatamente, imitandolo invece molto meno, quando sia sopraffatto da malattie o da amori od anche da ebbrezza od altro accidente. Quand'altri però divenga per qualche rispetto indegno di lui, il valentuomo non avrà gran zelo di rendersi simile a chi val peggio di lui (se non per poco), quando faccia un'azione buona, ma se ne vergognerà, sia perchè non ha pratica nell'imitare tali persone, sia perchè prova disdegno a spogliarsi della sua personalità e assumere le maniere di persone peggiori, non tenendone conto se non per giuoco. — Naturale, disse. —

IX. — Adunque, si varrà di una esposizione quale poco prima abbiamo esaminato a proposito dei versi di Omero, e la dizione sua parteciperà di entrambi gli elementi, della imitazione cioè e della semplice esposizione, assegnando, anche

- in opera estesa, piccola parte all'imitazione. Od ho torto?
- Certo, disse, è necessario che questa sia la maniera di
 397 tale autore. — Forse dunque, ripresi io, quegli invece che
 non sia tale, quanto più sia dappoco, tanto più imiterà tutto,
 sul serio ed in presenza di molti, compresi, come or ora dicevamo, tuoni e strepiti di venti e di grandini e di carri e di carrucole ed il suono di trombe e di flauti e di zampogne e di tutti gli strumenti ed ancora le voci di cani e di pecore e di uccelli⁽¹⁾. E tutta la sua dizione sarà per imitazione di voci e di figure, ed avrà poca spiegazione? — Necessariamente, disse, si avrà anche cotesto. — Queste adunque, ripresi
 b io, sono le due specie di dizione che io dicevo. — Ed infatti esistono, disse. — Quindi una specie presenta piccole variazioni; e qualora all'espressione si accompagni conveniente armonia e ritmo, a chi parli dirittamente riesce di parlare quasi sempre colla stessa armonia e con unica armonia (perchè le variazioni sono piccole) e parimenti in ritmo uniforme?
- c — Certamente, disse, è così. — E poi? — L'altra specie non ha bisogno degli elementi contrari, cioè di tutte le armonie, di tutti i ritmi, per essere appropriata, dacchè presenta tutte le forme di variazioni? — Certo è così. — Perciò tutti i poeti e tutti gli autori ricorrono all'una ovvero all'altra maniera di espressione, oppure le mescolano insieme? — Necessariamente, disse. — Che fare adunque? ripresi io: le accetteremo tutte nello Stato, oppure accetteremo una delle maniere scevre da mescolanze, o la maniera mista? — Se prevale il mio voto, disse, accoglieremo la maniera la quale imita l'uomo per bene e non deriva da mescolanze. — Però, o Adimanto, è gradevole anche la maniera che deriva da mescolanze; anzi ai fanciulli ed ai loro governatori⁽²⁾ ed alla grande maggioranza è graditissima la maniera contraria a quella che tu scegli. — Graditissima certo. — Ma forse, ripresi io, tu ne

(1) Tutto ciò si aveva nella commedia contemporanea a Platone.

(2) Il testo dice *pedagoghi*, i quali erano gli schiavi addetti ad accompagnare a scuola i ragazzi e così via. Ma il *pedago* era più che semplice accompagnatore e meno di aio.

gheresti che essa sia adatta al nostro governo, pel fatto che presso di noi non esiste uomo doppio o multiplo, poichè ciascuno ha una sola mansione. — Certo, non si adatta. — Dunque, per questo motivo, solamente in tale Stato troveremo calzolaio il calzolaio, e non pilota che attenda a tagliare cuoi; e contadino il contadino, e non giudice che attenda all'agricoltura; e guerriero il guerriero, e non uomo d'affari che attenda alla guerra; e così via? — Vero, disse. — Però, ³⁹⁸ a quanto pare, chi possedesse l'abilità di essere multiforme, e sapesse imitare gli atteggiamenti di tutti, qualora giungesse al nostro Stato lui colle sue poesie, coll'intenzione di darne saggio, noi ci inchineremmo a lui riguardandolo quasi come persona sacra ed ammiranda e gradevole, ma gli diremmo che la presenza di tale persona nel nostro Stato non è neppur lecito ammetterla, e lo rimanderemmo ad un altro Stato dopo avergli versato unguento sul capo e averlo cinto di lana; e ci varremmo di più austero e meno gradevole poeta e narratore (mirando all'utilità), il quale ci imitasse la dizione dell'uomo per bene e parlasse dentro quelle norme ⁽¹⁾, che a principio abbiamo determinato per legge, quando ponevamo mano all'educazione dei guerrieri. — Certo, disse, faremmo così, potendo. — Ora peraltro, dissi io, è probabile che abbiamo esaurita la trattazione concernente i racconti e le leggende, dacchè si è esposto che cosa si deve dire e come dire. — Pare anche a me, disse.

X. — Dunque dopo di ciò, ripresi io, ci resta la discussione sulla maniera che deve avere il canto unito alla musica? — Evidentemente. — Ma non troverebbe ognuno, ormai, che cosa se ne debba dire, quali debbano essere, se vogliamo essere coerenti a quanto si è detto prima? — E Glaucone sorridendo: Io però, disse, o Socrate, rischio di essere fra tutti un'eccezione; chè non riesco tuttavia, per ora, a mettere bene insieme che cosa noi si debba dire, sebbene lo congetturi. — Anzi tutto certamente, ripresi io, puoi ben dire

(1) Si riferisce sempre ai tipi ossia modelli, canoni, regole o norme.

- d che la musica vocale risulta dall'unione di tre elementi, cioè parola, armonia e ritmo. — Codesto sì, disse. — Quella parte, adunque, che è parola, non differisce punto dalla parola non cantata quanto all'obbligo di esprimersi dentro le norme che dianzi abbiamo detto, ed alla stessa maniera? — Vero, disse. — Ma l'armonia e il ritmo debbono seguire la parola. — E come no? — Ma si è detto che di lamentele e pianti non c'è nessun bisogno ne' discorsi. — No certamente. — Quali dunque sono le armonie lamentose? dimmelo, chè tu t'intendi di musica ('). — La mixolidia, disse, e la sintonolidia ed altre tali. — Queste adunque, ripresi io, sono da eliminare? dacchè sono dannose e tali da essere adatte a donne, non già a uomini. — Completamente. — Però l'ebbrezza nei custodi è sconvenientissima, ed anche la mollezza e l'ozio. — E come
 399 no? — Quali sono adunque le armonie molli e conviviali? — La ionica, disse, e la lidia han nome di molli. — Di queste, o amico, useresti per guerrieri? — No, di certo, disse; e rischia che ti restino soltanto la dorica e la frigia. — Non m'intendo di armonie, dissi io; ma lascia quell'armonia, che in azione guerresca d'un valoroso e in ogni atto energico imiti convenientemente suoni e accenti, imitando anche quelli del guerriero che subisca un insuccesso, o venga ferito, o vada
 b a morte, o cada in altra sventura, ma in tutti questi casi resista decorosamente e fortemente alla fortuna. Altra armonia ci vuole invece per chi faccia atto pacifico e non violento, ma volontario, persuadendo o pregando altri, o invocando un dio, o ammaestrando e ammonendo un uomo, od al contrario sottomettendosi e cedendo a chi lo prega o l'ammaestra o lo dissuade: e perciò gli eventi procedono a seconda ed egli non si comporta alteramente, ma opera in tutti questi casi prudentemente e moderatamente, ed accetta
 c le conseguenze. Queste due armonie, violenta e non violenta, capaci di imitare benissimo le voci di chi ha buona fortuna e di chi l'ha cattiva e di chi è prudente e forte, lasciamole.

(1) Per questi termini tecnici si può vedere nella traduzione del FERRAI, a pp. 144 sgg., la versione di un lungo squarcio del Westphal.

— Ma, disse lui, tu non chiedi ch'io ti lasci altre se non quelle che ora dicevo. — In conseguenza, ripresi io, nel canto unito alla musica non ci sarà uopo di gran numero di corde⁽¹⁾ e complicazione di suoni. — A me pare di no, disse. — Perciò non nutriremo i fabbricanti di triangoli e di pettidi e di tutti gli strumenti che hanno molte corde e dànno molti suoni. a
 — Pare di no. — E poi? I fabbricanti e i suonatori di flauto li accetterai nello Stato? Non si tratta per esso di polifonia massima, e gli strumenti a completa varietà d'armonia non sono un'imitazione del flauto? — Palesemente, disse lui. — La lira perciò, ripresi io, e la cetra ti restano, e sono utili nello Stato: e in campagna per i pastori ci può essere la zampogna.
 — Come il ragionamento ci mostra, disse. — Non sarà una e novità⁽²⁾, o amico, che noi si preferisca Apollo e lo strumento di Apollo a Marsia ed agli strumenti di Marsia. — Per Giove, osservò lui, a me pare che no. — E pel cane, dissi, senza accorgercene abbiamo purificato un'altra volta lo Stato, che dicevamo dato al lusso. — Perchè siamo prudenti e giudiziosi, disse lui.

XI. — Orsù, dissi, purifichiamo anche il resto. Chè dopo le armonie viene la trattazione dei ritmi, nei quali non si 400 deve cercare gaiezza e varietà di tempi, bensì vedere quali sono i ritmi di una vita ordinata e forte; e, vedutigli, costringere la battuta ad uniformarsi al parlare proprio di questa vita; e parimenti costringere la melodia; non già costringere la parola ad uniformarsi al tempo ed alla melodia. Quali poi siano tali ritmi, spetta a te il dirlo, come hai fatto per le armonie. — Ma, per Giove, disse, non saprei dirlo. Che infatti le varie specie di misura, sulle quali si formano le battute, siano tre, così come i toni, donde provengono tutte le armonie, siano quattro, potrei dirlo perchè lo so per espe-

(1) Anche in ciò Platone è contrario a Timoteo, che accrebbe il numero delle corde; ma gli Spartani, si disse, gliele fecero tagliare stimando che ciò corrompesse la musica ed i costumi. Questa di Platone è polemica contro le innovazioni artistiche contemporanee.

(2) Cioè, una stranezza.

rienza: ma quali siano imitazione di un determinato genere di vita, non so dirlo. — Ma su cotesto, ripresi io, delibereremo con Damone⁽¹⁾ vedendo quali siano le misure proprie della illiberalità, dell'oltracotanza e della pazzia, o che corrispondano ad altri vizi, e quali ritmi invece si debbano riservare agli stati contrarii a questi: e credo di avergli sentito nominare, ma non rammento bene, l'enoplio composto e dattilo ed eroico, e non so come li costituiva notandone le corrispondenze e le chiuse in breve e lunga; e, credo, faceva anche il nome di giambo e di trocheo, determinandone le lunghe e le brevi. — E mi pare che egli censurasse e lodasse il tempo dei piedi non meno che il ritmo stesso, od anche l'uno e l'altro; però non saprei ripeterlo. Ma la decisione, come ho detto, la si rimandi a Damone, perchè il decidere esige non breve ragionamento: ti pare? — Per Giove, non breve di certo. — Ma cotesto almeno, che la convenienza e la sconvenienza di contegno si accompagni l'una a bontà e l'altra ad imperfezione di ritmo, puoi deciderlo? — E come no? — Perciò bontà ed imperfezione di ritmo si accompagna e si assimila l'una alla bellezza della dizione e l'altra al suo opposto; e parimenti bellezza ed imperfezione di armonia, dato che ritmo ed armonia seguano la parola, come or ora dicevamo, e non la parola segua gli altri due elementi. — Certamente, confermò lui, questi elementi debbono seguire la parola. — E che deve fare, ripresi io, il carattere della dizione e la parola? non si adatta al carattere dell'anima? — E come no? — E colla dizione non si accordano tutti gli altri elementi? — Sì. — Sicchè bontà di eloquio e di armonia, e convenienza e sconvenienza di contegno si accompagnano a bontà morale: non già a quella che a dilleggio chiamiamo dabbenaggine, mentr'è stoltezza, bensì a quella che è intelligenza veramente e bene e perfettamente costituita nel suo carattere. — Certa-

(1) Musico famoso dei tempi di Pericle. Scolaro di Prodicò, professava la musica, della quale conosceva profondamente la tecnica, studiandone il lato psicologico e il nesso colla vita dell'individuo e della società, e mettendone in evidenza i rapporti colla politica.

mente sì, disse. — Ma questi pregi non debbono essere sempre cercati dai giovani, se vogliono fare ciò che debbono? — De- 401
bono essere cercati. — N'è piena la pittura e tutti i mestieri che ne dipendono; e n'è piena l'arte del tessere e del tingere ed ancora del fabbricare le altre suppellettili, ed altresì la natura dei corpi e dei vegetali; perchè in tutti c'è convenienza o sconvenienza. E la sconvenienza e la imperfezione di ritmo e di armonia sono sorelle del cattivo eloquio e del cattivo carattere, e il contrario del contrario; cioè del carattere prudente e buono esistono anche imitazioni, che son quasi loro sorelle. — Certamente, disse.

XII. — Forse dunque è d'uopo soltanto sovrintendere ai b
poeti e obbligarli a dare nelle loro poesie un'immagine del buon carattere o, in caso contrario, a non poetare presso di noi; ovvero dobbiamo anche sovrintendere agli altri artefici, e vietare che il vizioso e sfrenato e illiberale e sconveniente lo riproducano nella costruzione delle case o in altra opera manuale; o, chi non sia da ciò, non lo si deve lasciar lavorare presso di noi, affinchè, fra immagini di vizio cre- c
scendo i nostri custodi, come fra erba cattiva, quotidianamente a poco a poco cogliendone e cibandosene, non accolgano inavvertitamente un qualche gran vizio nell'anima loro. Si debbono cercare invece quegli operai che per bontà di natura possono seguire le orme della natura del bello e del conveniente, affinchè, come abitando in luogo sano, i giovani da tutto ritraggano vantaggio, e d'ogni parte, da bei lavori, alla loro vista ed al loro udito venga come da luoghi belli un'aura apportatrice di salute e, subito sino dalla fan- a
ciullezza, li conduca, senza che se ne accorgano, a somiglianza ed amore ed accordo col bel parlare e ragionare? — Certo, disse, così sarebbero benissimo educati. — Perciò, ripresi io, o Glaucone, sarebbe efficacissima l'educazione musicale, perchè ad insinuarsi nell'intimo dell'anima riescono quanto mai il ritmo e l'armonia, e fortissimamente la dominano, dandole convenienza, e la riducono conveniente, qualora taluno sia ben educato; e se no, al contrario? E di ciò che sia difettoso, e
o non lavorato bellamente o non bellamente conformato per

natura, si accorgerebbe con grande finezza chi sia debitamente educato nella musica; e rettamente schifando il brutto, loderebbe ciò che è bello, e, giovandosene ed accogliendolo nell'anima, da esso verrebbe nutrito, e diverrebbe buono e
402 onesto, e rettamente censurerebbe il brutto e l'odierebbe, fin da giovane, prima di aver l'uso della ragione; e poi, quando essa giunga, chi è stato educato così la accoglierebbe con affetto riconoscendola per la contratta familiarità? — A me pare, disse, che per questi motivi, l'educazione debba avere a base la musica. — A quella guisa che, ripresi io, rispetto alle lettere dell'alfabeto ci troviamo a buon punto, quando non ci sfugge più che le lettere sono poche, dovunque poi
b vengano adoperate, e non più le trascuriamo scritte in grosso o in piccolo che siano, ma sempre bramiamo distinguerle, e crediamo di non saper leggere prima di giungere a questo punto..... — Vero. — Dunque, anche le immagini delle lettere, se mai apparissero in acqua o in uno specchio, non potremmo riconoscerle prima di conoscere le lettere stesse, e ciò fa parte della stessa disciplina e del medesimo studio? — Completamente sì. — Dunque, come dico, per gli dèi, non si
e riuscirà ad essere colti nella musica — nè noi, nè i nostri custodi, che affermiamo di dover educare — prima che giungiamo a conoscere le varie specie della prudenza e del valore e della liberalità e della magnificenza e di quante doti sono sorelle di queste e delle qualità ad esse contrarie, dovunque si presentino; e prima che sentiamo che ci sono, dove ci sono, esse e le loro immagini, senza farne disistima, perchè si trovano in piccolo o in grosso, reputando invece appartengano alla medesima disciplina ed al medesimo studio? — È interamente necessario, disse. — Dunque, ripresi io, quegli che al
d tempo stesso avesse nell'anima bei costumi e nell'aspetto qualità corrispondenti e concordi e appartenenti al medesimo tipo, sarebbe egli un bellissimo spettacolo a chi potesse contemplarlo? — Assai. — Ma ciò che è bellissimo è desideratissimo. — E come no? — Di tali uomini per l'appunto avrebbe desiderio l'intelligente di musica; ma, se con essi non si trovasse d'accordo, non ne avrebbe desiderio. — No, disse, se il

difetto riguarda l'anima; se però riguardasse il corpo, giungerebbe tuttavia a trattarlo affettuosamente. — Capisco, ripresi io; chè tu ami od hai amato un ragazzo ⁽¹⁾ di tal fatta, e ti perdoni. Ma dimmi: prudenza e piacere eccessivo possono avere qualche comunanza? — E come? disse, se il piacere rende dissennati non meno del dolore? — Ma può aver comunanza colle altre virtù? — Niente affatto. — E poi? col- ⁴⁰³ l'oltracotanza e sfrenatezza? — Meno che mai. — Sai menzionare piacere più acuto di quello degli atti venerei? — Nol saprei, disse lui; nè che più esalti. — Ma il retto amore tende per natura ad amare assennatamente ⁽²⁾ e musicalmente, direi, un oggetto che sia ordinato e bello? — Certo, rispose lui. — In conseguenza nulla che sappia di esaltazione, e che sia affine a sfrenatezza, deve annettersi al retto amore? — ^b Non gli si deve annettere. — Perciò non gli si deve annettere questo piacere, nè debbono parteciparvi innamorato e ragazzo, che rettamente ami e sia amato? — Davvero, o Socrate, non si deve annettere. — Quindi, come pare, tu disporresti per legge nello Stato da noi fondato, che l'innamorato ami e s'intrattenga e tocchi il ragazzo, come se fosse figlio suo, a buon fine, se riesce a persuaderlo: e con chiunque si desideri praticare, si pratichi allo stesso modo, si da risultare che nessuno va più oltre: se no, si subisca ^c il biasimo di rudezza e di volgarità. — Così, disse. — Ma, ripresi io, pare anche a te che sia giunto al suo termine il ragionamento intorno alla musica? dacchè è finito dove doveva finire; perchè la musica deve finire al desiderio del bello. — D'accordo, disse. —

XIII. — Dopo della musica i giovani debbono essere volti ^d alla ginnastica. — Ebbene? — È d'uopo anche in essa fin dalla fanciullezza venir esercitati per tutta la vita; e la cosa sta così, io credo: ed esamina anche tu la questione. Io infatti non ritengo che il corpo, il quale sia buono, colla virtù sua

(1) Della *paidophilia* si parlerà in altro luogo della *Repubblica*. Uso «ragazzo» nel senso di *puer pathicus*.

(2) È il substrato dell'*erotikòs logos* attribuito a Lisia nel *Fedro*.

faccia buona l'anima; ma al contrario un'anima buona ⁽¹⁾ colla virtù sua renda il corpo ottimo quanto più è possibile. E tu che ne pensi? — Anch'io, disse, la penso così. — Dunque, se prima curassimo bene l'intelletto, e poi gli affidassimo l'ufficio di badare attentamente al corpo, limitandoci a spiegarli le norme fondamentali (per non dilungarci), opereremmo retamente? — Certamente sì, disse. — Dall'ebbrezza ⁽²⁾ abbi-
 e detto che debbono essere tenuti lontani; perchè a chiunque più che a un custode si converrebbe di non sapere, in istato d'ebbrezza, in che parte del mondo si trovi. — Certamente sarebbe ridicolo che pel custode ci volesse un altro custode. — E pei cibi? Son dessi gli atleti della gara più importante
 401 che ci sia, non è vero? — Sì. — Forse il regime dei campioni di professione si adatterebbe ad essi? — Forse. — Ma, ripresi io, è un regime che fa dormire e riesce pericoloso alla salute: o non vedi che dormono tutta la vita e, per poco che escano dal regime stabilito, soffrono gran malattie questi campioni? — Vedo. — Più sagace allenamento, ripresi io, ci vuole per gli
 atleti della guerra, i quali è necessario siano vigili come cani, ed abbian vista e udito quanto mai acuti e, dovendo
 b nelle spedizioni belliche sottostare a molti cambiamenti di acque e di cibi e di caldo e di freddo, è d'uopo non abbiano una salute incerta. — Evidente. — Perciò l'ottima ginnastica sarebbe sorella della musica, di cui dianzi parlavamo? — Che vuol dire? — Semplice e moderata dev'essere la ginnastica, e sopra tutto negli esercizi bellici. — E come? — Anche da
 c Omero, ripresi io, si possono apprendere questi precetti. Sai infatti che durante le spedizioni guerresche ai conviti dei guerrieri egli non fa portare nè pesci, sebbene siano sul mare all'Ellesponto, nè carni lesse, ma soltanto arrostiti, che sono le più spiccie per soldati: perchè dovunque, per così dire, è più spiccio usare il solo fuoco, che portare in giro le pentole.

(1) Che la ginnastica si debba praticare per l'anima e partendo dall'anima, è la tesi di Socrate nel *Lachete*.

(2) Nelle *Leggi* l'ebbrezza viene ammessa nell'educazione; ma come un esperimento per conoscere l'animo dei governati.

— Certo. — E nemmeno di condimenti, io penso, Omero ha mai fatta menzione. Oppure sanno anche gli altri campioni che il corpo, il quale voglia trovarsi in buone condizioni, deve astenersi da ogni sorta di condimenti? — È retta norma la loro, disse, e rettamente se ne astengono. — Ma la tavola siracusana, o amico, e la varietà siciliana dei cibi, tu, sembra, non la lodi, se hai l'opinione che sia retto quest'altro regime. — Credo che no. — In conseguenza biasimi anche che una ragazza ⁽¹⁾ corinzia sia amica di uomini, i quali vogliano avere un buon fisico. — Certamente. — Adunque tu biasimi anche le rinomate squisitezze dei dolci attici? — Necessariamente. — Credo invero che tale vitto e regime, se lo paragonassimo alla melopea ed al canto del tipo panarmònico, o che presenta tutti i ritmi, faremmo un esatto paragone. — E come no? — Là dunque la varietà produce licenza, e qui produce malattia; mentre la semplicità della musica produce prudenza nelle anime, e quella della ginnastica produce salute nei corpi? — Verissimo, disse. — Ma se licenza e ma-
lattie abbondano nello Stato, non si apriranno molti tribunali ed ospedali, e l'avvocatura e la medicina andranno tronfie pel fatto che anche i liberi, in gran numero e con zelo, le praticheranno? — Perchè non sarebbe così?

XIV. — Della viziosa e turpe educazione nello Stato si può avere prova maggiore che il bisogno di cime di medici e giudici sommi, sentito non solamente dai dappoco e dagli operai, ma anche da coloro che presumono di essere stati educati signorilmente? o non ti pare una vergogna e una grande prova di ineducazione il trovarsi costretti a ricorrere alla giustizia che altri, quasi nostri padroni e giudici, ci concedano, in mancanza d'una giustizia nostra propria? — Fra tutte, certo, è la massima vergogna. — Pure, ripresi io, ti pare ancor più grande vergogna questa, che, taluno, non solamente consumi la maggior parte della vita nei tribunali come accusato e come accusatore, ma ancora per volgarità s'induca a farsene bello,

(1) Le etere di Corinto erano famose.

- c reputandosi abile a commettere ingiustizie e capace di tutti i raggi, di tutte le scappatoie, di tutti gli avvolgimenti, sì da non pagare il fio, anche trattandosi di cose di poco conto, ignorando quanto sia più bello e meglio il fare una vita, nella quale non occorra un giudice che, assonnato, lasci ciondolare il capo? — No, disse; ma questa è ancor maggior vergogna dell'altra. — E l'aver bisogno della medicina, non già per ferite o per malattie, che sopravvengano coll'alternarsi delle stagioni, ma per essere, in causa dell'ozio o di un regime quale
d abbiamo detto, pieni di umori e di vapori come paludi; e costringere gli eleganti Asclepiadi⁽¹⁾ a distinguere queste malattie coi nomi di flussioni e catarri, non ti pare una vergogna? — Certo, disse, questi sono nuovi e strani nomi di malattie. — Quali, ripresi io, penso non ci fossero al tempo di Esculapio. E ne vedo la prova in questo, che i figli suoi a Troia non rimproverarono l'ancella che diede a bere ad Euripilo ferito⁽²⁾ vino Pramnio, sul quale s'era versata molta
e farina e cacio grattato (i quali ingredienti si crede che riscaldino); e neppure censurarono Patroclo quando fece la
406 medicazione. — Strana bevanda veramente, disse, per chi stia così. — No, se consideri che gli Asclepiadi di una volta non praticavano, prima dell'avvento di Erodico⁽³⁾, l'attuale medicina educativa dei morbi, come la dicono. Erodico poi, essendo maestro di ginnastica e di cattiva salute, unendo la
b ginnastica alla medicina, tormentò prima e moltissimo se stesso e poi molti altri. — E come? disse. — Prolungando a se stesso l'agonia⁽⁴⁾, ripresi io. Perchè, assecondando la malattia, ch'era mortale, non fu capace, credo, di guarirsi, e costretto, per curarsi, ad astenersi da tutte le occupazioni, per tutto il resto della vita soffriva appena usciva dal consueto regime, e dolorosamente agonizzando giunse, coll'aiuto

(1) Cioè i medici, che pare ci tenessero alla correttezza dell'abito professionale.

(2) *Iliad.*, 11, 624 sgg., 829.

(3) Quella di Erodico era una medicina dietetica, noi diremmo, che prescriveva i cibi e gli esercizi del corpo. Era di data recente ai tempi di Platone.

(4) Cfr. *EURIP.*, *Supplic.*, 1109 sgg.

della sua scienza, fino alla vecchiaia. — Bella ricompensa veramente, disse, dell'arte sua egli si procurò. — Quale si poteva attendere, ripresi io, da chi ignorava che Esculapio, non già per ignoranza od imperizia di questa specie di medicina, non la mostrò a' suoi discendenti, ma vi fu indotto dal sapere, che là dove vigono buone leggi, al singolo individuo si assegna nello Stato un ufficio, ed è necessario che esso lo compia; e nessuno può starsene ozioso per tutta la vita a curare la sua malattia. E ciò noi ci accorgiamo che è ridicolo per gli operai; non però ce ne accorgiamo per i ricchi, che si presumono felici. — Come? disse. —

XV. — Un falegname, ripresi io, s'è malato, richiede al medico una pozione che gli faccia vomitare la causa del male, o desidera liberarsene ricorrendo a purgante od a cauterizzazione ovvero a taglio; ma se taluno gli prescrivesse una cura lunga, la quale l'obbligasse a portare berretto in capo ed a ricorrere agli altri amminicoli a ciò connessi, direbbe subito che non ha tempo d'essere ammalato; nè gli giova il vivere così stando tutto attento alla malattia e trascurando il lavoro che l'attende. E quindi facendo tanti saluti a tale medico, adotta il regime solito, e, guarito, vive attendendo alle proprie occupazioni; se invece il suo corpo non ha sufficiente resistenza, muore liberandosi d'ogni noia. — Egli crede, disse, che sia bene adibire così la medicina. — Forse, ripresi io, perchè ha un lavoro, non attendendo al quale non gli gioverebbe vivere? — Evidentemente, disse. — Invece il ricco, a quanto diciamo, non ha obbligo di un tale lavoro, dal quale, se dovesse astenersi, non gli converrebbe vivere. — Almeno si dice di no. — Ma, ripresi io, non sai che Focilide ⁽¹⁾ dice, che quando taluno sia giunto in possesso dei mezzi necessari alla vita, deve praticare la virtù? — Penso, disse, che debba esercitarla anche prima. — Non polemizziamo con lui, dissi, su questo punto; ma cerchiamo di venir a sapere se il ricco debba darsi questo pensiero, o, in caso contrario, la vita gli riesca intol-

(1) Fr. 10.

b lerabile; oppure il curare e alimentare le malattie sia per l'arte del falegname e per le altre un impedimento all'attenzione della mente, mentre nessun impedimento le deriva dall'esortazione di Focilide? — Sì, per Giove, rispose lui, l'ostacolo deriva massimamente da questa eccessiva cura del corpo, la quale va oltre la ginnastica: ed infatti dà un mucchio di seccature nell'amministrazione della casa e nelle spedizioni di guerra e nelle pubbliche cariche, le quali si esercitano c restando nella medesima sede. Ed il più grave si è che riesce molesta per qualsiasi studio e meditazione ed esercizio facendo sospettare ad ora ad ora distensioni del capo e vertigini e asserendo che esse derivano dalla filosofia; cosicchè, dove la si trovi, è sempre un impedimento all'esercizio ed alla riprova della virtù: dacchè fa sempre credere d'essere ammalati, e non fa smettere mai di torturarsi per il corpo. — Naturale, dissi. Perciò possiamo dire che Esculapio, conoscendo questi inconvenienti a danno di coloro i quali per natura e per regime sono sani di corpo, ma hanno una qualche ma-
a lattia parziale, per questi dico e per tale stato, insegnò la medicina, e, con farmaci e tagli cacciando le malattie, prescrisse il regime solito per non fare danno all'attività politica; ma i corpi interamente ammalati nell'interno non tentò di curarli a poco a poco con evacuazione ed infusioni, facendo lunga ma infelice la vita di questi individui e permettendo e che procreassero prole presumibilmente simile a loro: ma chi non possa vivere il tempo normale, egli credette non debba essere curato come non utile a sè nè allo Stato? — Tu sostieni insomma, disse, che Esculapio era un uomo politico. — È chiaro, ripresi io, che tale egli era; ed i figli suoi non vedi come anche
408 a Troia si addimostrarono valenti in guerra, e professarono la medicina nella maniera che io dico? o non rammenti che anche a Menelao dalla ferita infertagli da Pandaro (1)

succhiario il sangue e sopra versaron rimedi lenenti?

(1) *Iliad.*, 4, 218.

Ma che cosa dovesse poi bere o mangiare non glielo prescrissero più che ad Euripilo, ritenendo sufficienti i rimedi a sanare uomini che prima delle ferite erano sani e si attenevano a moderato regime; a sanarli dico anche se allora avessero mandato giù un beveraggio; ma chi fosse infermo per costituzione e intemperante, non credevano fosse utile, nè per lui nè per gli altri, che vivesse, e stimavano che l'arte non deve occuparsi di loro, nè essi debbano venir curati, neppure se più ricchi di Mida ⁽¹⁾. — Molto fini, disse, tu dichiarare i figli di Asclepio. —

XVI. — E debbo dichiararli, ripresi io. Però, non dandoci retta, i poeti tragici e Pindaro ⁽²⁾ dicono che Esculapio era figlio di Apollo, e che a prezzo d'oro fu indotto a sanare un ricco già moribondo, e perciò venne fulminato. Noi invece, in base alle precedenti affermazioni, non crediamo nè all'una nè all'altra notizia; ma, se era figlio di un dio, non era, affemeremo, turpemente avaro; e se turpemente avaro, non era figlio di un dio. — Giustissime affermazioni coteste, disse. Ma che dici su quest'altro punto, o Socrate? non si debbono avere buoni medici nello Stato? ed essi sarebbero appunto quelli che hanno maneggiato moltissimi sani e moltissimi malati, così come sarebbero buoni giudici coloro che hanno fatta pratica di ogni sorta di tipi. — Certo, dissi, io li voglio buoni; ma sai quali io ritengo tali? — Lo saprò, se tu lo dirai, disse. — Cercherò di dirtelo, ripresi io. Tu però mi hai presentato due diversi problemi nella stessa domanda. — Come? disse. — I medici, dissi, diverrebbero abilissimi, se, cominciando dalla fanciullezza, oltre a studiare l'arte, praticassero corpi quanti più potessero e nel peggiore stato possibile, e soffrissero essi medesimi tutte le malattie, e non fossero punto sani di costituzione. Perchè, credo, non curano il corpo col corpo — dacchè con tale ipotesi non si concilierebbe il fatto che i corpi siano o divengano guasti — bensì curano il corpo coll'anima, la quale non è possibile che, essendo guasta,

(1) Cfr. TIRTEO, ed. Diehl, 9 (12), 6.

(2) ESCHILO, *Agamen.*, 1022; EURIP., *Alcest.*, 3; PINDARO, *Pitia*, 3, 55.

o diventa tale, curi bene alcunchè. — Bene, disse. — Il giudice invece, o amico, coll'anima regge l'anima, la quale non è possibile che fin dalla gioventù crescendo fra anime guaste e praticandole, dopo avere essa medesima commessi tutti gli
409 atti ingiusti, riesca ad esattamente giudicare, sulla base della propria esperienza, le colpe degli altri, come si farebbe per le malattie del corpo: ma, quando è giovane, essa dev'essere rimasta immune e pura di cattivi costumi, se vuole, come buona e onesta, giudicare sanamente gli atti giusti. Perciò financo semplici paiono da giovani i buoni, e facili ad essere ingannati dagli ingiusti, in quanto che non hanno in se stessi modelli⁽¹⁾ simili a quelli dei malvagi. — Certo,
b disse, questo è quello che capita ad essi. — In conseguenza, ripresi io, non giovane, bensì vecchio dev'essere il buon giudice, e tardi deve aver appreso che cosa sia l'ingiustizia, e non già averla conosciuta come cosa sua e dentro la sua anima; ma, dopo averla osservata a lungo come cosa altrui nell'anima degli altri, essere giunto a sapere qual male ella sia, in ciò valendosi della scienza propria, ma non d'esperienza propria. — Di nobilissimo animo dunque sarebbe, pare,
c un tale giudice. — E buono, ripresi io, conforme a quanto mi domandavi: perchè quegli il quale ha un'anima buona, è buono. Invece l'altro, scaltro e sospettoso, il quale ha commesso egli medesimo molte ingiustizie, ed è reputato furbo e sapiente, allorquando si trovi fra simili a lui, sembra scaltro e cauto, perchè tien presenti i suoi modelli; quando invece
d accosti persone oneste ed anziane, risulta inetto, perchè diffida fuori tempo ed ignora onestà di carattere, non conoscendone il modello. Ma, poichè s'imbatte più spesso in tristi che in onesti, sembra a se stesso ed agli altri più sapiente che ignorante. — Completamente vero, disse. —

XVII. — Perciò, ripresi io, non questo dev'essere il giudice che esamina il buono e il sapiente, bensì quello di prima. Ed invero il vizio non può giungere mai a conoscere se stesso e la

(1) Modelli o esemplari di condotta.

virtù ⁽¹⁾; mentre la virtù, qualora si educi la natura, finisce col conseguire scienza di se stessa e insieme anche del vizio. e
 Sapiente adunque diventa il virtuoso, pare a me, non il malvagio. — Pare anche a me, disse. — Adunque tu stabilirai per legge nello Stato una medicina diversa da quella che abbiamo detta, e con essa tale un ordinamento giudiziario, che si volgano a curare quei cittadini che siano ben disposti per 410
 natura quanto al corpo e quanto all'anima; e quanto agli altri, quelli che non siano in tali condizioni rispetto al corpo, li lascino morire, e quelli che abbiano nell'anima una trista e insanabile natura, li mandino a morte? — Questo risulta il meglio e per coloro che si trovano in queste condizioni e per lo Stato. — Ed i giovani, ripresi io, è palese che eviteranno di ricorrere alla giustizia, se adibiranno quella musica sem- b
 plice, che abbiamo dichiarato produttrice di prudenza. — E poi? disse. — Il musico, che pratici la ginnastica con questi medesimi principii, raggiungerà, se vuole, il fine di non ricorrere alla medicina, se non in caso di necessità? — A me pare che sì. — Quindi le fatiche della palestra le sosterrà mirando all'elemento focoso della nostra natura ed eccitandolo, piuttosto che mirare alla gagliardia, procedendo in modo diverso dagli altri atleti, i quali si sottomettono a grosse razioni e fatiche per acquistiar gagliardia. — Benissimo, osservò lui. — Ma, ripresi io, o Glaucone, coloro che fonda- e
 rono l'educazione sulla musica e sulla ginnastica, l'hanno fondata per un motivo diverso da quello che taluni credono, il motivo cioè di educare coll'una il corpo e con l'altra l'anima? — Come sarebbe a dire? domandò. — È probabile, ripresi io, che siansi fondati su entrambe pensando precisamente all'anima ⁽²⁾. — E come! — Non osservi, dissi, in quale stato hanno l'intelligenza coloro che per tutta la vita praticano la ginnastica, ma si astengano dalla musica? e coloro che si trovano nelle condizioni opposte? — Di che vuoi parlare?

(1) L'affermazione ha per base la teoria che la virtù è scienza, ed il vizio è inscienza. Perciò il vizio non è capace di conoscenza.

(2) Cfr. il *Lachete*.

domandò lui. — Della rozzezza e della durezza, ed anche della mollezza e della mitezza, ripresi io. — Io ho osservato, disse, che quelli i quali praticano la sola ginnastica riescono più rozzi di quanto converrebbe; e quelli che la sola musica, diventano più molli di quanto sarebbe bello per essi. — Però, ripresi io, la rozzezza può derivare dall'elemento focoso della nostra natura, che, rettamente educato, sarebbe invece forte; mentre, spinto oltre il conveniente, diventa duro e intollerabile, pare. — Credo, disse. — E poi? La mitezza non è dote di natura filosofica? e spinta troppo oltre dà luogo a soverchia mollezza; ma, se educata bene, a mitezza e misura? — È così. — E noi affermiamo esser d'uopo che i custodi posseggano entrambe queste doti? — È d'uopo. — Dunque, esse debbono armonizzare fra loro? — E come no? — E in colui che le possiede armonizzate, l'anima è prudente e forte? — Completamente. — Ma in colui che non le possiede armonizzate, l'anima è debole e
 411 rozza? — Certo. —

XVIII. — Dunque, quando taluno permetta alla musica di penetrargli nell'anima per gli orecchi — che farebbero da imbuto — e versargli dentro le armonie, che ora dicevamo, dolci e molli e flebili, e passi tutta la vita a canticchiare ed a gustar la delizia del canto, questi prima, se aveva del focoso, lo rende
 b tenero (come si fa col ferro), e di inutile e duro lo trasforma in utile; ma se poi non smette d'attendervi, ma ne restaallettato e incantato, quella musica allora lo fonde oramai e lo scioglie, sino al punto che n'espelle tutta la fierezza e taglia, direi, i nervi dell'anima e lo fa molle guerriero⁽¹⁾. — Certamente, disse. — Se però, ripresi io, ha per natura un'anima priva di fierezza, la cosa è subito finita; se invece focosa, rendendo debole la fierezza, lo rende impulsivo e tale che facilmente si eccita e si calma per piccole cause. Sicchè di focosi si
 c riducono iracundi e sdegnosi ed atrabiliari. — Certamente. — E poi? Se nella ginnastica si affatica troppo, e trinca abbondantemente, ma si tien lontano dalla musica e dalla filosofia, se

(1) *Iliad.*, 17, 588.

pur sta bene in salute, non diventa superbo e iroso e più ardentoso che non dovrebbe essere? — E come! — E poi? qualora egli non faccia altro e mai presti omaggio alla Musa, quella tendenza ad imparare che ha congenita nell'anima — pel fatto che egli rimane estraneo a qualunque apprendimento o ricerca, e nulla viene a sapere dell'arte della parola e della musica — non gli si riduce debole e sorda e cieca, perchè non eccitata e non nutrita, e perchè egli non raffina e purifica i suoi sensi? — Sì, disse. — Quindi, cred'io, costui, nella sua ignoranza, diventa nemico del ragionare, e più non ricorre a parole persuasive, ed in tutto procede con violenza e selvatichezza a guisa di fiera, e vive ignaro e stolto, disordinato e tarpàno. — È interamente così, disse. — Per questi due elementi, io affermerei che un dio pare abbia largito agli uomini due arti, la musica e la ginnastica, per l'elemento focoso cioè e per quello che tende a sapienza⁽¹⁾, e non già per l'anima e pel corpo, se non in via secondaria; voglio dire proprio per quei due elementi, allo scopo che s'adattino l'uno all'altro tendendosi ed allentandosi sino al punto conveniente. — Pare che sì, disse. — Chi adunque nel modo più bello unisca alla musica la ginnastica ed opportunamente la adatti all'anima, affermeremmo veramente ch'è sia perfetto intenditore di musica e d'armonia assai più di quegli che accorda le corde d'uno strumento. — Naturalmente, o Socrate, disse. — Dunque, anche nel nostro Stato, o Glaucone, ci vorrà un tal sovrastante, se vogliamo salvo il Governo? — Ci vorrà, certo, senza fallo.

XIX. — I tipi dell'educazione e dell'allevamento sarebbero questi. A che parlare infatti per essi della danza e della caccia, con e senza cani, e delle gare ginnastiche ed ippiche? già è palese che ci vogliono, conseguentemente, anche queste; e non è difficile il trovarle. — Forse, osservò lui, non è difficile. — Sia, ripresi io: quale distinzione dobbiamo fare in seguito? non dobbiamo determinare quali, fra loro, comanderanno e

(1) Cioè filosofico, come dice la parola greca, la quale è usata qui con valore assai vicino all'etimologico.

quali obbediranno? — E poi? — Che gli anziani debbano essere quelli che comandano, e i giovani quelli che obbediscono, è chiaro. — Chiaro. — Ed i migliori fra loro? — Anche questo. — I migliori fra gli agricoltori non diventano i più idonei a praticar l'agricoltura? — Sì. — Ed ora, poichè devono essere i migliori fra i custodi, non saranno essi i più idonei a custodire lo Stato? — Sì. — Debbono dunque essere intenditori di questa mansione ed aver attitudine ad essere curatori dello Stato? — È così. — Ciascuno però cura sopra tutto ciò che ama. — Necessariamente. — E veramente amerebbe sopra tutto l'oggetto, al quale egli credesse che giovi quello che giova anche a lui, e rispetto al quale reputasse che se le cose vanno bene per esso, andrebbero bene per lui; se no, il contrario. — Così, disse. — In conseguenza fra i custodi fa d'uopo trasegliere quelli, pe' quali, dopo apposite ricerche, ci risulti che per tutta la vita fanno col massimo zelo ciò che ritengono giovi allo Stato; ma quello che non giovi, in nessun modo vogliono farlo. — Queste sono le persone adatte, disse. — E mi sembra che si debba sorvegliarli in tutte le età per osservare se sono idonei a mantenere questo convincimento e inavvedutamente non rinunciano, nè per blandizie nè per violenza, all'opinione di dover fare ciò che è massimamente utile allo Stato. — Di che rinuncia tu parli? — Te lo dirò, risposi. A me sempra che l'opinione esca fuori dalla mente volontariamente o involontariamente: volontariamente venga fuori l'opinione falsa di chi tardi conosce il suo errore, e involontariamente ogni vera opinione. — La fuoruscita spontanea, disse, la capisco; ma l'involontaria son lontano dal capirla. — Ebbene? non ritieni anche tu, dissi io, che dei beni restin privi involontariamente gli uomini, e dei mali volontariamente? e il fallire alla verità non è un male, ed il raggiungerla un bene? e l'avere opinioni conformi alla realtà non ti sembra che corrisponda ad esser nel vero? — Ma, osservò lui, tu hai ragione, e mi pare che contro lor voglia restino privi dell'opinione vera. — Subiscono questo danno perchè derubati o ammalati o violentati. — Neppure ora, disse, capisco. — Pare, ripresi io, che io parli in stile

tragico. Invero io chiamo derubati coloro che hanno cambiato di convinzione, o che l'hanno dimenticata, perchè non si accorgono che gliel'ha tolta il tempo o la ragione. Ora mi capisci? — Sì. — Invece chiamo violentati coloro, cui dolore od afflizione fa mutare opinioni. — L'ho capito, disse, ed hai ragione. — E gli ammaliati credo che anche tu affermeresti e siano coloro, che cambiano di opinione, perchè affascinati dal piacere o intimiditi dalla paura. — Sembra, disse, che ci ammali tutto ciò che ci inganna.

XX. — Come or ora dicevo, occorre ricercare quali siano i migliori custodi dell'intima persuasione di dover fare ciò che di volta in volta ritengano ottimo a fare per lo Stato. E fa d'uopo sorvegliarli fin dall'infanzia, e metterli ad imprese, nelle quali sia ovvio dimenticarsene, o cadere in inganno; chi se ne rammenta e difficilmente si presta all'inganno, lo si deve trascegliere; chi no, respingere. Così? — Sì. — E si debbono esporre a fatiche e sofferenze e gare, per sorvegliarli anche qui coi medesimi criteri. — Bene, disse. — Dunque, ripresi io, anche della malia, che sarebbe il terzo caso, è d'uopo far prova e guardare — come si espongono i polledri a strepiti e rumori per vedere se sono paurosi, così i giovani si devono esporre a pericoli ed anche a piaceri ⁽¹⁾, per provarli con più attenzione che l'oro al fuoco — per conoscere se il giovane difficilmente si presti alla blandizie, e si comporti sempre con decoro, diportandosi da buon custode di se stesso e della musica appresa, e si mostri sempre regolato e armonico, tale insomma da riuscire utilissimo a se stesso e allo Stato. E chi sempre, nella fanciullezza e nell'adolescenza e nella virilità, sottoposto a prova, n'esca puro, dev'essere fatto reggitore e custode dello Stato, ed a lui si devono concedere onori in vita ed in morte, sì che n'abbia massime onoranze di tombe e monumenti. Ma chi non è tale, lo si respinga. Tale all'incirca, mi sembra, o Glaucone, sia la scelta e la nomina dei reggitori e custodi — se ci limitiamo a parlarne in

(1) Questa è anche la teoria delle *Leggi*.

b modo da darne l'idea, senza venire a precisi particolari. — Anche a me pare, disse, che debba essere questa. — Sarebbe dunque cosa veramente rettilissima il chiamarli custodi perfetti rispetto a' nemici esterni ed agli amici interni, allo scopo che questi non pensino e quelli non riescano a fare danno; ed i giovani, che ora chiamavamo custodi, debbono dar mano forte alle decisioni dei governanti? — Io credo che sì, disse. —

c XXI. — Ma, ripresi io, quando dicessimo una nobile bugia, una di quelle che son necessarie, e delle quali dianzi parlavamo, qual mezzo ci sarebbe per convincerne appunto i governanti, o, se no, il resto dello Stato? — Qual mezzo? domandò. — Non si tratta di mezzo nuovo, bensì fenicio ⁽¹⁾, ne' tempi addietro usato in molti luoghi, come dicono i poeti — e ce l'hanno fatto credere — ma non usato a' nostri tempi; ed ignoro, se, usato, ci persuaderebbe stabilmente. — Tu rassomigli, disse, a chi esita a parlare. — Quando avrò parlato, ripresi io, vedrai che ho molta ragione d'esitare. — Parla, disse, e non temere. — Parlo; eppure non so con quale audacia od in quali termini io parlerò, e tenterò di persuadere d
prima i governanti ed i soldati, e poi anche il resto dello Stato, che tutte le cure da noi messe ad allevarli e educarli pare che essi l'abbiano avute e noi le abbiamo usate come in sogno; ma in realtà allora erano formati e nutriti sotterra ⁽²⁾ e
essi e le armi loro e gli altri arnesi. E dopo che furono perfettamente elaborati, la terra, come madre, li diede alla luce; ed ora essi debbono provvedere, come a madre e nutrice, alla terra, nella quale vivono, e difenderla, se altri si avvanzi contro di lei; e debbono pensare che gli altri membri dello Stato sono fratelli e figli della terra. — Non per nulla, disse, 415 da un bel pezzo sentivi vergogna a dire la bugia. — Troppo naturale, dissi. Ma tuttavia ascolta anche il resto del conto. Siete fratelli, quanti appartenete allo Stato — così diremo loro contando il conto — ma il dio, formandovi, in quanti fra voi

(1) Infatti Platone si riferisce al mito di Cadmo, ch'era fenicio.

(2) Cfr. *Politic.*, 272 a; *Timeo*, 42 d; *Conv.*, 191 c.

erano idonei a governare infuse (nell'atto della procreazione) dell'oro; e perciò ad essi spettano onori più che a tutti gli altri: ed a quanti erano idonei a divenire loro coadiutori, infuse dell'argento; ma ferro e bronzo ne' contadini e negli operai. Stante la consanguineità, tutti potete procreare per lo più figli simili a voi; ma talora da padre aureo può nascere figlio argenteo, e da argenteo aureo, e così via per tutti gli altri. Primo adunque e supremo comando del dio ai governanti è che di nulla siano tanto vigili custodi, e nulla così attentamente custodiscano quanto la prole, per osservare le anime loro, di quali elementi siano composte e commiste; e ove un loro nato contenga del bronzo o del ferro, in nessun modo ne abbiano compassione, ma, assegnandogli valore e posto corrispondenti alla natura sua, lo caccino fra gli operai o fra gli agricoltori: ma, se invece da questi si generi chi contenga oro od argento, avendolo nel debito pregio, lo innalzino ai custodi od ai cooperatori, perchè c'è il vaticinio che lo Stato si guasterà, quando lo custodisca ferro o bronzo. Perchè credano a questo conto, che mezzo hai? — Nessuno, disse, almeno perchè lo credano essi; sì bene perchè lo credano i loro figli e discendenti e tutti i posterì. — Ma anche cotesto, ripresi io, gioverebbe a far sì che essi maggiormente si curino dello Stato, e l'uno all'altro provveda: e quasi capisco quello che vuoi dire.

XXII. — E la cosa sarà, quale la farà la voce universale. Ma noi armiamo questi nati dalla terra, e facciamoli avanzare sotto il comando dei governanti. E vengano a guardare in quale luogo nel territorio dello Stato è più opportuno che si accampino per meglio trattenere quei di dentro, nel caso che taluno non voglia obbedire alle leggi, e per respingere quei di fuori, qualora un nemico si avanzi come lupo contro la greggia; e posto l'accampamento e compiuti i sacrifici agli dèi, ai quali debbono farli, preparino le tende. Così o no? — Così, disse. — Tali tende da farli stare al coperto d'inverno ed essere sufficienti d'estate? — E come no? mi pare che tu parli di abitazioni. — Sì, ripresi io, ma da soldati, non da uomini d'affari. — E che differenza c'è? — Cereherò, ripresi

io, di dirtela. L'uso più pericoloso e più brutto dei pastori sarebbe d'allevare tali cani e in tal modo che, spinti da sfrenatezza o fame o malanimo, i cani stessi si mettano a danneggiare le pecore, e di cani si trasformino in lupi. — Pericoloso, osservò lui; e come no? — Dunque, dovremo evitare in ogni modo che i guardiani ⁽¹⁾ facciano altrettanto contro i cittadini, e pel fatto d'essere più forti si trasformino da benevoli difensori in padroni selvaggi? — Si deve evitare, disse. — La massima cautela sarebbe che essi realmente fossero educati? — Ma son bene educati, rispose. — Ed io ripresi: Cotesto non merita d'essere confermato; lo merita invece quello che dianzi dicevamo, cioè che ad essi si deve impartire la retta educazione — qualunque essa poi sia — perchè abbiano il requisito massimo per essere miti verso se stessi e verso quelli che essi custodiscono. — È giusto, osservò lui. — Oltre a questa educazione, chi ha senno direbbe che anche le abitazioni e le sostanze debbono essere loro assegnate di tal qualità, che non li distolgano mai dall'essere custodi buoni quanto più è possibile, e non li inducano a mal oprare verso gli altri cittadini. — Ed avrebbe ragione a dir così. — Considera perciò, ripresi io, se essi, per riuscire tali, dovranno attenersi al seguente regime di vita e di abitazione: primo, nessuno posseda una sostanza in proprio, tolto il caso di estrema necessità; poi, nessuno abbia abitazione e dispensa, a cui non possa accedere ognuno che voglia; i viveri, nella quantità che occorre a uomini, i quali esercitano la guerra e sono temperanti e valorosi, debbono riceverli dagli altri cittadini in compenso della custodia, e in tal misura che loro non ne sopravanzino per l'annata e non ne manchi; vadano a pranzare in comune vivendo in comune come al campo; e dire ad essi che l'oro e l'argento divino l'hanno nell'anima per volontà degli dèi, e non hanno ulteriore bisogno di quello umano, ed è un'empietà insozzare quel dono mescolandovi

(1) I *phylakes* e gli *epikouroi* saranno distinti in seguito; noi diciamo custodi e guardiani.

il possesso dell'oro mortale, perchè molte empietà si sono commesse pel denaro volgare, laddove la loro moneta è ⁴¹⁷ pura: però soltanto ad essi nello Stato non è lecito maneggiare e toccare oro ed argento, nè trovarsi sotto il medesimo tetto, nè farsene monili, nè bere da vasi d'oro e d'argento. Così potranno salvare se stessi e lo Stato. Quando, invece, possedessero terra propria e case e monete, sarebbero massai e contadini invece di custodi, e padroni e nemici invece che difensori degli altri cittadini; e odiando ed essendo odiati, e insidiando ed essendo insidiati, passerebbero tutta la vita, temendo assai più quelli di dentro che i nemici di fuori, e correndo alla rovina essi ed il resto dello Stato. Per tutte queste considerazioni, ripresi io, è il caso di affermare che i custodi debbono adottare queste regole rispetto all'abitazione e a tutto il resto; e queste norme le firseremo per legge o no? — Certamente sì, rispose Glaucone.

LIBRO QUARTO.

- 419 I. — E Adimanto interrompendo: — Che mai, disse, o Socrate, addurrai a tua difesa, se taluno affermi che tu non rendi troppo felici costoro; e per opera propria, mentre veramente hanno in loro potere lo Stato, ma non ritraggono dallo Stato nessuno di quei vantaggi che ritraggono altri, i quali posseggono campi, e si fabbricano case belle e grandi, e per queste acquistano le suppellettili convenienti, e fanno sacrifici speciali agli dèi, ed accolgono ospiti, ed ancora (come tu ora dicevi) posseggono oro ed argento e tutto ciò che per solito posseggono quelli che aspirano ad essere felici? ma senz'altro, direbbe, par
- 420 che stiano nello Stato come guardiani a pagamento senza badare ad altro che a fare la guardia. — Sì, risposi io; e, per di più, pel solo vitto; cioè senza neppur ricevere una mercede oltre al vitto, come gli altri: per modo che, neppur volendo, possano uscir dal paese per proprio conto, nè far doni ad etère, nè spendere, pur volendo, come spendono quelli che paiono felici. Questi e molti altrettali appunti tu tralasci. — Ma, riprese lui, fa conto che ci sieno anche questi capi d'accusa.
- b -- Mi domandi adunque che cosa addurremo a difesa? — Sì. — Sul nostro stesso sentiero, ripresi io, troveremo, credo, che cosa si deve dire. Diremo infatti che non sarebbe strano se questi a questo modo sono felicissimi; non però noi fondiamo lo Stato mirando allo scopo che una classe sia straordinariamente felice, ma perchè tale sia tutto lo Stato. Noi infatti abbiamo ritenuto

che appunto in tale Stato troveremmo la giustizia, e l'ingiustizia in quello pessimamente governato: e, dopo averle vedute, potremmo giudicare ciò che da lungo tempo cerchiamo. Ora dunque, crediamo, formiamo lo Stato felice, non già parzialmente (facendo in esso felici taluni), ma nel suo complesso; subito dopo esamineremo lo Stato opposto. Come dunque se, mentre dipingessimo figure umane⁽¹⁾, venisse uno a criticarci dicendo che per le più belle parti dell'originale non adoperiamo le tinte più belle — perchè gli occhi, parte bellissima, son dipinti non di porpora ma di nero — convenientemente potremmo rispondere a nostra difesa: o esimio, non pensare che noi dobbiamo dipingere occhi così belli, che neppure paiano occhi; e neppure le altre parti; ma esamina se, dando ad ogni parte le tinte opportune, facciamo bello l'insieme: così invero anche ora non costringerci a dare tale felicità ai custodi, che li renda tutto più che custodi. Sapremmo certamente vestire anche i contadini di manti⁽²⁾, e fregarli d'aurei ornamenti, e invitarli a coltivare per diletto la terra; e far sedere a destra i vasaio e lasciarli bere e brindare al fuoco, e, posta lor vicino la ruota, invitarli a fare il loro mestiere nella misura che vogliono; e rendere in tal modo beati anche tutti gli altri, perchè lo Stato sia felice. Ma non darci cotesti consigli: dacchè, se ti dessimo retta, nè il contadino sarà contadino, nè il vasaio vasaio, nè altri nessuno avrà una delle posizioni donde risulta la compagine dello Stato. Ma rispetto agli altri la cosa è di minor conto: infatti che i ciabattini divengano dei buoni a nulla, e decadano, e presumano d'esser qualche cosa senz'esserlo, non è grave danno per lo Stato; ma, se i custodi delle leggi e dello Stato fossero tali in apparenza, e non in realtà, distruggerebbero,

(1) Taluno intende qui ἀνδράς per figura umana rappresentata nella pittura; altri invece dà al vocabolo il valore di «statua»; e si tratterebbe allora di statue polierome, quali ebbe l'arte greca.

(2) Uso un vocabolo generico per indicare abito ampio, di lusso e tale da non indossarsi lavorando: il testo ha *xytis*. Gli «aurei ornamenti» sarebbero quelli delle vesti ed anche anelli e collane.

tu vedi, dalle fondamenta tutto lo Stato, mentre proprio unicamente da essi dipende il buon governo e la felicità. Se dunque noi vogliamo veramente fare dei custodi, facciamo che siano tali che non arrechino danno allo Stato: e chi parla a quel modo ⁽¹⁾, pensa a fare dei contadini e quasi dei felici commensali, non dello Stato, ma di una pubblica festa, e parla d'altro e non di Stato. Si deve dunque esaminare se, a ciò mirando, metteremo i custodi nella condizione di avere la massima possibile felicità, oppure se, mirando a tutto lo Stato, debba avere esso questa felicità, ed i guardiani ed i custodi si debbano costringere e persuadere a cercar di fare il loro mestiere il meglio che possano; e tutti gli altri parimenti: e così, crescendo e prosperando tutto lo Stato ed essendo ben governato, si debba lasciare che ogni classe partecipi a quel tanto di felicità che la natura consente.

II. — Ma, disse lui, mi sembra che tu abbia ragione. — Forse, ripresi io, ti parrà che io abbia qualche ragione nell'espore una proposta sorella di questa? — Quale mai? — Gli altri operai considera se vengono guastati, sì da diventare cattivi, da quello che dirò. — Da che cosa? — Da ricchezza, risposi io, e da povertà. — E come? — Così. Un pentolaio ⁽²⁾, che sia arricchito, ti pare che voglia ancora occuparsi della sua professione? — Niente affatto, disse. — E diverrà ozioso e trascurato più che non fosse? — Fin troppo. — Dunque, diverrà pentolaio meno valente? — Pur troppo ancora, disse. — Se però non riesce, per la povertà, a procurarsi gli strumenti od altro che gli occorra per l'arte sua, produrrà lavori inferiori; e dei figli o di altri, che egli ammaestri, farà operai inferiori. — E come no? — Per l'una e per l'altra, cioè a cagione di povertà e di ricchezza, sono inferiori i lavori ed inferiori gli artefici. — Evidente. — Abbiamo trovato, a quanto pare, altri elementi, che i custodi debbono in ogni modo

(1) C'è un'allusione a qualche teoria sociale-politica di un qualche contemporaneo; ed è probabile si pensi qui allo "stato di porci", di cui s'è parlato dianzi. Che si tratti ancora di Antistene?

(2) Si veda il bel giuoco fatto dalla pentola a principio dell'*Ippia Maggiore*.

invigilare perchè inavvertitamente non penetrino nello Stato.
— Quali sono? — La ricchezza, ripresi io, e la povertà; perchè ⁴²²
l'un d'essi crea lusso ed ozio ed amore di novità, e l'altro
illiberalità e mal oprare, oltre all'amore di novità. — Certa-
mente, disse. Esamina però, o Socrate, un altro problema,
cioè come il nostro Stato sarà in grado di far guerra, allor-
quando esso non abbia mezzi, e sia costretto per di più a
far guerra contro uno Stato grande e ricco. — È chiaro, ripresi
io, che l'impresa sarebbe abbastanza difficile contro uno, ma
abbastanza facile contro due Stati cosiffatti. — Che vuoi dire? ^b
domandò lui. — Anzi tutto, dissi, qualora si debba combattere,
non avranno a combattere contro uomini ricchi, essi che sono
campioni di guerra? — Questo è vero, disse. — Ebbene, ripresi
io, o Adimanto? un pugilatore allenato nel modo più perfetto,
contro due che non sono pugilatori, ma son ricchi e grassi,
non ti pare che potrebbe combattere con successo? — Forse
no, disse, se contro tutt'e due insieme. — Neppure, ripresi
io, se potesse simulare la fuga e voltarsi a picchiare chi gli ^e
sta più vicino, e ricorrere parecchie volte a questa astuzia
sotto la sferza del sole? Chi avesse tale tempra non vincerebbe
molti dell'altra tempra? — Senza fallo, disse, non ne stu-
pirei. — Ma non credi tu che i ricchi abbiano maggior cono-
scenza e pratica del pugilato che non della guerra? ⁽¹⁾ — Io
sono di questo avviso, disse. — Con fortuna perciò i nostri
campioni, stando alle probabilità, combatteranno contro ne-
mici due e tre volte più numerosi. — Te lo concedo, disse,
perchè mi sembra che tu abbia ragione. — E poi? se ad un ^d
altro Stato mandano ambasciatori a dire la verità, così: noi
non facciamo uso d'oro o d'argento (e neppure ci è lecito),
ma voi sì: alleatevi con noi, e prendete la roba degli altri —
credi tu che, all'udire tali dichiarazioni, taluno preferirebbe
combattere contro cani duri e magri piuttosto che, d'accordo
co' cani, combattere contro pecore grasse e tenere? — A me
par di no. Ma, se in uno Stato solo si riuniranno i mezzi
degli altri, guarda che ciò non arrechi pericolo a quello Stato

(1) Cioè: i ricchi conoscono più lo *sport* che gli esercizi guerreschi.

e che non arricchisca. — Felice te, ripresi io, che pensi sia il caso di dare il nome di Stato ad un altro diverso da quello che noi costruiamo. — E come si dovrebbe chiamarlo? — Si deve ricorrere al plurale, ripresi io, per denominare gli altri Stati, perchè ciascuno di essi corrisponde a moltissimi Stati, e non ad uno Stato, come nel giuoco ⁽¹⁾; e corrisponde, nella minima ipotesi, a due Stati, e nemici fra di loro, l'uno dei poveri e l'altro dei ricchi; ed in ciascuno di queste due ce
 423 ne sono moltissimi: e se tu li trattassi come se ne formassero uno solo, sbaglieresti completamente; ma se come molti, dando agli uni i mezzi e le forze e fin le persone degli altri ⁽²⁾, avrai sempre molti alleati e pochi nemici. E fin tanto che il tuo Stato sia governato prudentemente, come ora si è stabilito, sarà grandissimo; e dico grandissimo, non rispetto alla fama, bensì rispetto alla verità, anche quando risulti di soli mille difensori. Certamente, uno Stato unico, che sia così grande,
 b non è facile trovarlo, nè fra i Greci nè fra i barbari, sebbene molti abbiano l'apparenza di essere assai volte più grandi di uno Stato siffatto. O sei di altro parere? — No, per Giove, disse.

III. — Dunque, ripresi io, questo sarebbe per i nostri governanti un bellissimo limite per determinare la grandezza che debbono dare allo Stato, e, secondo questa grandezza, fissare la vastità di territorio che debbono assegnargli, lasciando stare ogni di più. — Quale limite? domandò. — Credo, ripresi io, questo: fino a che, crescendo, voglia restare uno,
 c fino allora ingrandirlo: ma oltre no. — Bene, disse. — Dunque, daremo ai custodi anche quest'altro precetto, di vigilare ad ogni modo che lo Stato non sia piccolo, nè tale da parere grande, ma sia sufficiente ed uno. — Un precetto da nulla, disse, daremo loro, forse. — Ma, ripresi io, è ancor più da nulla quest'altro, del quale si è fatto cenno nella trattazione

(1) Il giuocare alle città era una varietà di *petteia*: la tavola era divisa in caselle dette città.

(2) Provocando una rivoluzione politico-sociale, che abbia per conseguenza il passaggio del predominio e degli averi, e fino della libertà personale, da una classe ad un'altra; come, ad esempio, nella Megara di Teognide.

precedente, cioè che qualora dai custodi nasca qualche discendente dappoco, lo si passi alle altre classi di cittadini; ma se dagli altri nasce un discendente di valore, lo si assegni ai custodi. E ciò vorrebbe rendere palese che anche degli altri cittadini si deve indirizzare ciascuno a quel singolo ufficio, al quale è disposto per natura, affinchè, attendendo il singolo al suo singolo ufficio, si conservi uno e non si trasformi in molti; e così tutto lo Stato sia uno e non molti. — È prece-
 cto, disse, proprio meno importante dell'altro! — Veramente, ripresi io, o buon Adimanto, non sarebbero, come altri cre-
 derebbe, molti ed importanti questi precetti, ma tutti di poco
 conto, qualora conservassero una sola cosa in modo che fosse
 grande, o, più che grande, sufficiente e idonea. — Che cosa? domandò. — L'educazione, ripresi io, e l'allevamento. Per-
 chè se, bene educati, diventano uomini per bene, vedranno
 facilmente che rispetto a tutto ciò, ed al resto che ora tra-
 lasciamo, come il menar donne e contrarre nozze e procreare
 figliuoli, tutto ciò deve, secondo il proverbio, essere in comune
 fra gli amici⁽¹⁾. — Sarebbe giustissimo, disse. — E certamente,
 dissi, un governo, se comincia bene, cresce d'ogni parte, come
 un cerchio. Perchè allevamento e educazione, se si conservano
 buone, producono buone nature; ed a loro volta nature buone,
 che abbiano ricevuta tale educazione, diventano ancor mi-
 gliori delle precedenti e nel resto e nel procreare, come avviene
 anche negli altri animali. — Naturale, disse. — Per dirla in
 breve, i curatori dello Stato debbono badare che in ciò non
 intervenga nessuna inavvertita corruzione, vigilando perchè
 tutto rimanga sempre immutato e non si introducano innova-
 zioni nella ginnastica e nella musica contro l'ordinamento loro
 dato, badando invece a conservarlo il più possibile, comin-
 ciando a impensierirsi allorquando altri dica che

gli uomini più gustano quella canzone⁽²⁾
 ch'è la più nuova fra quante son note ai cantori,

(1) Si allude al comunismo delle donne. Però *philoi* ha più larga portata che il nostro amici.

(2) *Odiss.*, 1, 351 sg.; cfr. *SENOFONTE, Cirop.*, 1, 6, 38.

c temendo che alle volte taluno creda che il poeta adotti non già nuove canzoni, ma una maniera nuova di canto, ed altri lodi cotesto. Ma ciò non si deve lodare nè ammettere; perchè bisogna guardarsi da nuova specie di musica nella convinzione che si correrebbe così un pericolo estremo. In nessun luogo infatti si mutano i procedimenti della musica senza che mutino le leggi fundamentalissime degli Stati, come afferma Damone⁽¹⁾, e come io sono convinto. — Tra i convinti poni anche me, disse Adimanto.

d IV. — La rocca, ripresi io, pare che i custodi la debbano fabbricare su questo terreno della musica. — Però, disse, questa violazione di legge viene facilmente ad insinuarsi di nascosto. — Sì, dissi, come se si trattasse di giuoco, e non facesse nessun male. — Ed infatti, disse, non fa altro che prender dimestichezza a poco a poco e insinuarsi pianamente ne' costumi e nelle usanze; e di qui, fattasi maggiore, passa alle relazioni fra privati, e da esse accede alle leggi ed ai governi con molta petulanza, o Socrate, per finire collo sconvolgere tutta la vita e privata e pubblica. — Sia, ripresi io; è così? — Credo, disse. — Dunque, come a principio dicevamo, i nostri fanciulli debbono subito attenersi a un giuoco ben conforme alle leggi? perchè, se esso diventa contrario alle leggi e tali pure diventano i fanciulli, è impossibile che da essi 425 vengano su uomini ossequenti alle leggi e serii? — E come no? disse. — Qualora invece i fanciulli comincino bene a giuocare ed entri in essi, mediante la musica, l'ossequio alle leggi, essa all'opposto di quegli altri, li accompagna sempre e li guida, rimettendo in piedi quella parte dello Stato, la quale prima fosse caduta a terra. — Vero, disse. — E quelle norme di legge, dissi, che paiono di poca importanza, le trovano essi, anche se i loro predecessori le abbiano annientate tutte. — Quali? — Queste: il doveroso silenzio dei giovani in presenza degli anziani, e il cedere il posto a tavola, e l'alzarsi in piedi, e il rispetto ai genitori, e il modo di tagliarsi i capelli⁽²⁾, e

(1) Cfr. *Rep.*, III, 400 e.

(2) Anche questo era prescritto a Sparta; ma Pericle (in Tacidide) esalta Atene perchè non sottopone a queste noie e seccature.

la foggia degli abiti e dei calzari, e tutto l'abbigliamento della persona, e così via: non credi? — Io sì. — Ma il legiferare in tal materia credo sarebbe dabbenaggine: perchè son norme che non possono nè introdursi nè conservarsi pel solo effetto della parola e della scrittura. — Come mai? — È probabile, ripresi io, o Adimanto, che sulla strada presa fin dalla fanciullezza si perseveri anche in seguito. O sempre il simile non invoca il simile? — Ebbene? — Infine, credo, direi che si riesce ad una splendida perfezione di bene o di male. — Perchè no? osservò. — Io invero, dissi, per queste considerazioni non mi metterei a legiferare in siffatta materia. — Naturale, disse. — E poi? per gli dèi, le norme forensi (1) intorno ai contratti che si fanno nel foro, e, se vuoi, le norme dei contratti coi manovali, e le norme per ingiurie, e oltraggi, e que-
rele, e costituzioni di giudici, e se talune tasse sia necessario che si riscuotano e si imponcano o per il foro o per il porto; o in generale norme che regolino il mercato, la polizia urbana ed i porti, e così via, avremo il coraggio di emanarle per legge? — Ma non è il caso, disse, di dare coteste norme a valentuomini; perchè la maggior parte di coteste norme le troveranno facilmente. — Sì, o amico, dissi, qualora un dio conceda loro che durino le leggi, delle quali in antecedenza abbiamo trattato. — Se no, osservò lui, passeranno la vita ad emanare e riformare molte di coteste norme, pensando di potervi raggiungere la perfezione. — Tu dici, dissi io, che costoro vivranno come i malati, i quali per intemperanza non vogliono abbandonare un vizioso regime di vita. — Certamente. — E veramente costoro conducono una bella vita! perchè, sottomettendosi alle cure, non riescono se non a rendere più capricciose e più gravi le malattie, e sperano sempre che qualcuno consigli loro una medicina, che li risani. — Veramente è questa, disse, la condizione di tali malati. — E poi? ripresi io. E non l'è graziosa cotesta,

(1) Cioè che regolano la « piazza » intesa come luogo di riunione per il mercato e per le faccende politiche. Una di tali norme era p. es. quella di non mentire in piazza; ed è la base giuridica dell'accusa di Iperide contro Atenogene.

b che essi reputino massimo nemico chi dice la verità, e li ammonisce che fino a quando non smettano di inebriarsi, o di mangiare soverchiamente, o di dedicarsi ai piaceri venerei od all'ozio, non gioveranno loro nè medicine, nè cauterizzazione, nè tagli, nè incantesimi, nè amuleti ⁽¹⁾, nè altro di tutto ciò? — Non è affatto graziosa, disse; perchè nello sdegnarsi contro chi ha ragione non c'è nessuna grazia. — Non sembra, dissi, che tu sia un ammiratore di tali persone. — No davvero, per Giove.

V. — In conseguenza se, come ora si diceva, procedesse così tutto uno Stato, tu non lo loderesti. O non ti sembra che facciano proprio così quegli Stati, che, avendo un cattivo governo, impongono ai cittadini di non mutare l'ordinamento fondamentale dello Stato, perchè andrebbe a morte chi lo tentasse: e chi invece li compiaccia, servendo il loro mal governo, e li lisci insinuandosi e prevenendo le loro decisioni, e sia abile a mandarle ad effetto, questi sarà giudicato valentuomo e intendente delle grandi faccende della vita, ed avrà da loro i massimi onori? ⁽²⁾. — Mi sembra, disse, che facciano d così, e non li lodo come che sia. — E poi? di coloro che vogliono e bramano servire Stati siffatti ammira tu l'intrepidezza e l'arrendevolezza? — Certo, disse; non quelli però che da loro si lasciano ingannare, e credono di essere veramente uomini politici pel fatto che ricevono lodi da molti. — Che dici? Non li perdoni costoro? ripresi io, o credi possibile che uno, non esperto nel misurare, se molti altri pari a lui gli dicono che la sua statura è di quattro cubiti, non ritenga sia vera l'affermazione che lo riguarda? — Cotesto non è possibile, disse, che non lo creda. — Perciò non sdegnarti: certo però i più bellini di tutti sono quelli che emanano leggi e riforme per le norme che abbiamo toccate, pensando sempre di mettere un termine alle frodi dei contratti ed agli altri inconvenienti, che ora dicevo, ignorando che in realtà tagliano quasi la testa

(1) Erano, in gradazione, i mezzi onde disponeva la scienza medica.

(2) Anche questo è un colpo contro la democrazia di Atene; e si aggiunge alle botte del capitolo precedente.

all'Idra. — Veramente, disse, non fanno altro. — Perciò, ri-⁴²⁷
 presi io, a cotesta parte di leggi e di governo nè in Stato mal
 governato, nè in Stato ben governato penserei debba attendere
 il vero legislatore ⁽¹⁾; nel primo perchè è inutile e nient'altro,
 e nel secondo perchè talune di queste norme le può trovare
 chiunque, ed altre derivano spontaneamente dalle anteriori
 costumanze. — Che adunque, disse, ci resta ancora a fare in
 materia di opera legislativa? — Ed io: Per noi nulla, ma per ^b
 Apollo delfico restano le disposizioni legislative che sono le
 più importanti e le più belle e fondamentali. — Quali? do-
 mandò lui. — La fondazione de' sacrari, ed i sacrifici, ed il
 rimanente culto degli dèi e numi ed eroi, e le tombe de'
 trapassati, e le cerimonie che dobbiamo compiere in onore
 di quelli che sono di là, per averli benevoli. Cotesta materia
 noi non la sappiamo, e, fondando lo Stato, rispetto ad essa ^c
 non crederemo ad altri, se abbiamo senno, nè ricorreremo
 ad altro interprete se non a quello patrio. Perchè questo dio
 è in questa materia patrio interprete per tutti gli uomini, ed
 egli l'interpreta stando al centro, nell'ombelico della terra ⁽²⁾.
 — Hai ragione, disse; e si deve fare così. —

VI. — Fa conto adunque, ripresi io, che il tuo Stato, o ^d
 figlio di Aristone, sia già fondato; dopo di che fa, donde
 che sia, luce sufficiente, e guarda, e chiama tuo fratello e
 Polemarco e gli altri, affinchè ci riesca di vedere dove mai
 si trovi la giustizia e dove l'ingiustizia, ed in che l'una
 differisca dall'altra, e quale delle due debba possedere chi
 aspira alla felicità, si sottragga o meno allo sguardo di tutti,
 e dèi e uomini. — Son ciancie coteste, disse Glaucone: tu
 infatti avevi promesso di farne la ricerca, perchè dicevi che ^e
 sarebbe un'empietà la tua se alla giustizia non prestassi la
 tua assistenza per quanto puoi e ad ogni modo. — Tu ricordi
 esattamente, dissi io, e così debbo fare; ma è d'uopo che anche
 voi mi aiutiate. — Faremo così, disse. — Perciò io spero, ri-
 presi, di trovarla nel modo seguente. Io credo che il nostro

(1) Quegli che dia come lo statuto fondamentale.

(2) Cioè, a Delfi.

Stato, se si è rettamente fondato, sia perfettamente buono. — Necessariamente, disse. — È chiaro quindi che esso è sapiente e forte e prudente ⁽¹⁾ e giusto. — Chiaro. — Dunque, dopo quelle virtù che in esso avremo trovate, quella che resta
 428 sarà quella non ancor trovata? — Ebbene? — Ad esempio per altre quattro cose, qualora ne cercassimo una in checchessia, saremmo contenti se la conoscessimo fin da principio; ma se conoscessimo già prima le tre altre, per ciò stesso si conoscerebbe quella che si cerca: perchè evidentemente non è se non quella che resta. — Tu ragioni dritto, disse. — Dunque, anche intorno a quelle virtù, dacchè son quattro, si deve fare la ricerca col medesimo sistema? — Evidentemente. — A
 b me sembra che in esso anzitutto sia palese la sapienza; e per essa mi si appresenta una stranezza della sua posizione. — Quale? domandò lui. — A me pare che sapiente sia lo Stato del quale s'è discusso; dacchè ha buon consiglio. Non è vero? — Sì. — Ed è manifesto che cotesta dote del buon consiglio è una scienza; dacchè i buoni consigli vengono non da ignoranza, ma da scienza. — Evidente. — E nello Stato ci sono molte e svariate scienze. — E come no? — Forse in causa della scienza degli operai lo Stato s'ha da chiamare sapiente e
 c dotato di buon consiglio? — Niente affatto, almeno in causa di tale scienza; ma per essa si avrebbe a chiamare operaio ⁽²⁾. — Quindi non in grazia della scienza delle suppellettili di legno lo Stato delibera sì da procedere nel modo migliore, e perciò si potrebbe chiamare sapiente. — No davvero. — E poi? per quella che provvede a lavorare il bronzo od altri metalli? — Per nessuna affatto di queste. — E neppure per quella che provvede alla produzione del raccolto della terra; ma per essa lo Stato s'avrebbe a chiamare agricolo. — Credo. —

(1) Nel senso della prudenza, una delle quattro virtù fondamentali, o secondo dice Platone, una delle quattro parti della virtù. Ma prudenza vale così tanto il nostro giudizio, quanto temperanza sotto il dominio dell'intelletto, come dice il nome *sophrosyne*. La virtù si riconduce alla scienza; si tratta perciò di intellettualismo etico.

(2) A regime operaio, su base operaia; cfr. regime industriale.

Ebbene? ripresi io; c'è una scienza nello Stato, or ora fondato da noi, presso taluni cittadini, la quale non provvede a qualche parte dello Stato, ma allo Stato intero, consigliando come possa comportarsi nella maniera migliore rispetto a se stesso e rispetto agli altri Stati? — C'è di sicuro. — Qual'è, dissi io, ed in quali cittadini? — Quella che riguarda la custodia, rispose lui, e si trova nei governanti, che noi ora chiamavamo perfetti custodi. — In causa di questa scienza qual nome attribuisce allo Stato? — Il nome di assennato, dissi, e di realmente sapiente. — Ma, ripresi io, nel nostro Stato pensi che ci saranno più fabbri ferrai che veri custodi? — Molti più fabbri ferrai, disse. — Adunque, fra tutti coloro che dal possesso di una scienza ricevono la loro denominazione, saranno essi i meno numerosi di tutti? — I meno numerosi, e di molto. — In conseguenza per opera della classe e della parte più esigua, e per la scienza che essa possiede, cioè per merito della classe dirigente e governante, sarà tutto sapiente lo Stato fondato secondo natura: e pare che per natura sia pochissimo numerosa la classe che può esser partecipe di quella scienza, che sola fra le scienze si può chiamare sapienza. — Verissimo, disse. — Questa virtù, che è una delle quattro, non so come abbiamo trovato quale sia e dove esista nello Stato. — A me pare che l'abbiamo trovata felicemente. —

VII. — Ma quale sia la fortezza, ed in quale classe dello Stato esista, sicchè anche lo Stato debba chiamarsi forte, non è troppo difficile vedere. — Come mai? — Chi chiamasse vile o forte lo Stato, ripresi io, a quale altra classe volgerebbe lo sguardo se non a quella che guerreggia e milita per esso? — Nessuno, disse, a nessun'altra. — Infatti io non credo, dissi, che gli altri, i quali in esso Stato sieno vili o forti, abbiano il potere di fare che lo Stato sia così o così. — No certamente. — Lo Stato pertanto è forte a causa d'una sua classe, perchè in essa ha tale una forza, la quale conserva costantemente l'opinione riguardante i pericoli, reputando che questi sono quelli e di quella natura, quali e quale il legislatore ha lor fatto sapere nell'educazione. O questa non la chiami fortezza? — Non ho capito punto, disse, quel che hai detto;

ma ripetilo. — Io dico che la fortezza è una specie di conservazione. — Quale conservazione? — Quella dell'opinione circa i pericoli introdotta nell'anima dalla legge mediante l'educazione per stabilire quelli che sono pericoli, e quali: e per conservazione costante intendevo il conservarla trovandosi fra
a dolori e fra piaceri e fra passioni e fra paure, e non rinunciarti. Ed a che cosa mi sembri che assomigli, voglio esporlo, se desideri. — Ma lo desidero. — Sai dunque, ripresi io, che i tintori, quando vogliono tingere la lana, sì che diventi
e purpurea, scelgono dapprima fra tanti colori la sola qualità della lana bianca, e poi la preparano, lavorandoci non poco, in modo che sia nelle migliori condizioni per ricevere il colore; e così poi la tingono; e quella che in tal modo vien tinta, diventa d'un colore indelebile, ed il lavarla, con o senza ranno, non le toglie il colore; ma in caso diverso sai come diventa, nel caso cioè che sia tinta con altri colori o non sia preparata prima. — Lo so, disse, slavata e ridicola. — Qualcosa di simile, ripresi io, fa conto che cercavamo di fare anche noi, nei limiti del possibile, quando sceglievamo i soldati e li educavamo
430 nella musica e nella ginnastica. Non credere che si cercasse altro se non che essi, per forza di persuasione, nel modo migliore assorbissero le leggi, come se fossero tinte, affinché divenisse indelebile la loro opinione e riguardo ai pericoli ed al resto (perchè essi hanno natura e educazione opportuna), ed affinché non riescano a portar via la tinta talune specie di ranni, che sono eccellenti a stingere: cioè il piacere, che
b supera in ciò qualunque nitro e qualunque liscivia, e il dolore, e la paura, e la passione, che superano qualunque ranno. Una tale capacità di conservare costantemente l'opinione retta e conforme alle leggi in materia di pericoli e non pericoli, io la chiamo e definisco fortezza, a meno che tu dica altrimenti. — Non dissento punto, osservò lui; dacchè in questa materia la retta opinione, la quale non sia dovuta all'effetto dell'educazione — intendo un'opinione belluina e servile — mi sembra che tu non la ritenga punto costante, e la chiami
c con altro nome che fortezza. — Verissimo, ripresi io. — Io accetto che questa sia la fortezza. — Accetta però che sia

fortezza statale, ripresi io, e tu avrai ragione ad accettare. Un'altra volta però, se tu vuoi, ne riparleremo e meglio: perchè ora non cercavamo questa virtù, bensì la giustizia. Basta dunque così, io credo, per la ricerca dell'altro oggetto. — Hai ragione, disse. —

VIII. — Due virtù, ripresi io, rimangono ancora, e dobbiamo vederle nello Stato, cioè la prudenza e quella in grazia della quale s'è fatta tutta la ricerca, vale a dire la giustizia. — Certamente. — Come dunque potremmo trovare la giustizia, per non affaccendarci intorno alla prudenza? — Io veramente, dissi, nè lo so, nè vorrei che venisse in chiaro, se prima non esaminiamo anche la prudenza: ma, se mi vuoi compiacere, investiga questa prima di quella. — Certo che voglio, ripresi io; a meno che io operi contro giustizia ⁽¹⁾. — Fa la ricerca, disse. — Debbo farla, dissi; e per quanto posso scorgerne fin d'ora, rassomiglia a concento ed armonia più che le virtù precedenti. — Come? — La prudenza, ripresi io, è ordine e dominio sui piaceri e sulle passioni, cioè, come dicono, l'essere superiore a se stesso in non so che modo. E ne danno altre definizioni, quasi cercando di rintracciarne le orme. Così? — Certissimo, disse. — Ma la definizione « essere superiore a se stesso » non è ridicola? Infatti chi è superiore a se stesso, sarebbe anche inferiore a se stesso, e l'inferiore sarebbe superiore: chè con tutte queste espressioni si designa sempre la medesima persona. — E perchè no? — Ma, ripresi io, a me sembra che questo modo di esprimersi voglia denotare che nell'uomo, quanto all'anima, c'è una parte migliore ed una peggiore; e quando quella naturalmente migliore si afferma superiore alla peggiore, si è nel caso dell'espressione « superiore a se stesso », che suona lode: quando invece, per cattiva educazione o compagnia, la parte migliore, per essere più esigua, vien dominata dalla quantità della peggiore, ciò si biasima e censura coll'espressione « inferiore a se stesso »; e si dice intemperante chi si trova in questa condizione.

(1) Ritardandone la ricerca.

— E par che stia bene, disse. — Volgi adunque lo sguardo, ripresi io, al nostro nuovo Stato, e troverai che esso si trova in una di queste due condizioni; e tu dirai che esso giustamente vien chiamato superiore a se stesso, se, dove il meglio domina il peggio, si può parlare di assennatezza e di superiorità sopra se stesso. — Ci volgo lo sguardo, disse, e tu affermi il vero. — E veramente le passioni e i piaceri e i dolori molti e vari si possono riscontrare massimamente nei fanciulli e nelle donne, e ne' servi e nei dappoco, che formano la maggioranza di coloro che vengono chiamati liberi. — Certamente. — Ma quelli semplici e moderati, che si lasciano guidare dalla ragione, e si accompagnano a senno ed a retta opinione, si trovano in pochi, anzi nei migliori per natura e per educazione. — Vero, disse. — Or cotesto tu vedi che esiste nel tuo Stato, e vedi colà i piaceri dei più e dei dappoco dominati dai desideri e dal senno dei meno e dei dabbene? ⁽¹⁾. — Io sì, disse.

IX. — In conseguenza se uno Stato può essere chiamato superiore ai piaceri ed ai desideri ed a se stesso, anche questo dovrà essere chiamato così. — Certamente sì, disse. — E non anche assennato per tutti questi rispetti? — Anzi molto, disse. — E veramente, se anche in altro Stato i governanti ed i governati concordano nelle opinioni circa il problema di chi debba governare, anche in questo Stato deve avvenire il medesimo. O non ti pare? — Anzi molto, disse. — In quale categoria di cittadini dirai adunque si trovi la prudenza, quando si comportano così? nei governanti o nei governati? — Negli uni e negli altri, disse. — Vedi, adunque, ripresi io, che or ora eravamo bravi indovini vaticinando che la prudenza rassomiglia ad armonia. — E perchè? — Perchè, mentre la forza e la sapienza, trovandosi ciascuna in una classe, rendono lo Stato sapiente l'una e forte l'altra, non così fa questa; ma si estende a tutto lo Stato ottenendo che il cantino in completo accordo i più deboli ed i più forti ed i

(1) È un dominio ed una superiorità della minoranza.

medii per senno, se vuoi, o, se vuoi, per forza o per numero o per mezzi e così via: sicchè rettissimamente affermeremmo che questa concordia è prudenza, è cioè natural accordo dell'inferiore e del migliore, chi debba fra i due governare nello Stato e nelle singole persone. — Sono completamente d'accordo, disse. — Sia, ripresi io: tre specie di virtù le abbiamo vedute nello Stato, a quanto pare: quella che ancora rimane, e per la quale lo Stato partecipa ulteriormente alla virtù, quale mai sarebbe? è chiaro che è la giustizia. — Chiaro. — Dunque, o Glaucone, noi dobbiamo, quasi fossimo cacciatori, circondare la macchia, e stare attenti che non ci scappi la giustizia e, scomparendo, non si faccia più vedere; perchè è certo che è qui. Guarda adunque, e mettiti di buona voglia per iscorgerla, caso mai la vedessi prima di me; e avvisamene. — Così fosse, disse: ma se vuoi valerti di me come d'uno che possa seguirti e vedere quello che gli indichi, farai buon uso di me. — Seguimi, ripresi io, ed unisci le tue preghiere alle mie. — Lo farò, riprese lui, purchè tu vada avanti. — Veramente, dissi io, il luogo mi pare impervio e ombroso; anzi è tenebroso, e riesce difficile perlustrarlo: tuttavia si deve andare. — Si deve andare, disse. — Ed io, data un'occhiata in basso: oh! oh!, dissi, o Glaucone, forse abbiamo trovata un'orma, e mi pare che non scapperà. — Buona notizia, disse lui. — Però, ripresi io, è un caso sciocco il nostro. — Quale? — Da un pezzo, beato te, si ravvolto lava fin da principio dinanzi ai nostri piedi, e non la vedevamo, facendo una figura ridicolissima: come altri cerca l'oggetto che tiene in mano, anche noi non scorgevamo l'oggetto, ma guardavamo lontano, dove ci sfuggiva. — Come? domandò. — Così, dissi; mi pare che da un pezzo ne parlassimo o ne sentissimo parlare, e non ci accorgessimo che in qualche modo ne parlavamo. — Lungo proemio, disse, per chi desidera sentirne parlare.

X. — Ma, ripresi io, senti se ho ragione. Quello che a principio, quando fondavamo lo Stato, abbiamo stabilito debba farsi costantemente, questo, io credo, o una specie di questo è la giustizia. E abbiamo stabilito e detto più volte, se

rammenti, che il singolo deve attendere ad una singola mansione dello Stato, quella cioè alla quale sia maggiormente adatto per natura. — Certo, l'abbiamo detto. — E veramente che la giustizia consista nel fare il proprio ufficio e non attendere a troppe faccende, l'abbiamo udito da molti altri, ed anche noi stessi l'abbiamo detto. — Sì, l'abbiamo detto. — Perciò, ripresi io, o amico, in cotesto forse consiste in qualche modo la giustizia, nel fare il proprio ufficio: e sai donde lo deduco? — No, ma dillo, rispose. — Mi sembra, ripresi io, che quella virtù, che ancor rimaneva nello Stato, dopo quelle già esaminate, cioè dopo la prudenza, la fermezza e la sapienza, sia questa, la quale a tutte le altre fornisce la capacità di nascere nello Stato, e, una volta nate, fornisce la capacità di conservarsi, finchè anch'essa ci sia. Veramente dicevamo che la giustizia corrisponde alla virtù che resterebbe dopo aver trovate le tre prime. — Necessariamente, disse. — Tuttavia, ripresi io, se dovessimo decidere quale di esse renda, colla sua presenza, massimamente buono lo Stato, sarebbe difficile giudicare se la concordia dei governanti e dei governati, ovvero la conservazione, ne' guerrieri, delle opinioni conformi alla legge, intorno a ciò che sia, o meno, pericoloso, ovvero il senno e la vigilanza dei governanti, ovvero quell'ultima virtù per l'appunto renda buono lo Stato trovandosi in fanciullo, e in donna, e in servo, e in libero, e in operaio, e in governante, e in governato, perchè ciascuno attende al fatto suo e non a molteplici e soverchia attività. — Difficile giudicare, disse: e come no? — In conseguenza, a quanto pare, rispetto alla bontà e virtù dello Stato, colla sapienza di esso, e colla prudenza, e colla fermezza entra in gara la capacità di ciascuno a fare nello Stato l'ufficio suo. — Certo, disse. — Dunque, affermeresti che la giustizia entra in gara con quelle quanto alla bontà e virtù dello Stato? — Certamente sì. — Fa anche quest'altra considerazione, per vedere se ti parrà così. Tu assegnerai ai governanti, nello Stato, l'ufficio di giudicare i processi? — Ebbene? — Giudicheranno con un altro qualsiasi scopo che non questo, che ciascuno nè abbia l'altrui, nè resti privo del suo? — No, ma,

con questo. — Reputandolo giusto? — Sì. — Anche così si concorderebbe nel dire che la giustizia consiste nell'avere e nel fare il suo. — È così. — Guarda se la pensi come me. Un falegname, che cerchi di fare i lavori del calzolaio, o un calzolaio quelli del falegname, scambiandosi strumenti e posizione⁽¹⁾; od uno che cerchi di fare entrambi i mestieri, e tutti gli altri scambi del genere ti pare che possano fare un grande danno allo Stato? — No davvero, disse. — Ma, penso, quando taluno per natura sia operaio, o uomo d'affari, ma insuperbito per ricchezza, o per l'appoggio di molti, o per forza, e così via, cerchi di passare alla classe guerriera, ovvero taluno dei guerrieri a quella dei consiglieri e custodi, essendone indegno, e questi si scambino strumenti e posizione; ovvero quando uno cerchi di attendere contemporaneamente a tutte queste mansioni, allora penso che anche tu creda che questo loro scambio e molteplice affaccendarsi sia una rovina per lo Stato. — Certamente sì. — Se le tre classi badassero a molti uffici, e si scambiassero le mansioni, si direbbe a ragione che questo è per l'appunto un maleficio. — Certamente sì. — Ma il massimo maleficio a danno del proprio Stato non diresti che sia l'ingiustizia? — E come no? — Questa è dunque l'ingiustizia. —

XI. — Viceversa possiamo dire così: l'attendere alle proprie mansioni nelle classi faccendiera, guardiana, custode, quando ciascuna di esse attende al fatto suo, sarebbe al contrario giustizia e renderebbe giusto lo Stato. — A me non pare, disse, che le cose stiano altrimenti che così. — Però, ripresi io, non diciamolo ancora con troppa sicurezza; ma, se questo elemento applicato altresì al singolo viene anche in questo caso riconosciuto come giustizia, potremo ormai convenirne anche noi: che cosa infatti potremo osservare in contrario? Ma in caso diverso penseremo ad altro. Ora però poniamo fine alla ricerca, rispetto alla quale abbiamo creduto che, contemplando prima la giustizia in un complesso

(1) Il testo dice *timás*, che vale onori, ricompense e mercedi inerenti al calzolaio come tale.

di maggiori proporzioni e costituito da uomini che la posse-
gano, più facilmente potremmo poi scorgere nel singolo indivi-
duo quale essa sia. Ed abbiamo creduto che questo complesso
e sia lo Stato, e così l'abbiamo fondato buono quanto più si
poteva, ben sapendo che nello Stato buono esiste la giustizia.
Quello che là ci è risultato evidente, applichiamolo all'indi-
viduo singolo: e nel caso che si vada d'accordo, bene sta:
ma se nel singolo la cosa ci parrà diversa, torneremo a fare
435 la riprova nello Stato. E facilmente, procedendo per via di
confronto e quasi di attrito, faremo scaturire, come da fo-
cili⁽¹⁾, la scintilla della giustizia: e, una volta che sia visi-
bile, la rinforzeremo in noi stessi. — Tu sei sulla buona strada,
disse; e fa d'uopo fare così. — Ma, ripresi io, ciò che si
chiama « medesimo », sia poi più grande o più piccolo, è per
avventura dissimile per quel rispetto pel quale si chiama
« medesimo », ovvero è simile?⁽²⁾ — Simile, disse. — In con-
b sequenza un uomo giusto in nulla differirà, per la qualità della
giustizia, da Stato giusto, ma sarà simile ad esso. — Simile,
disse. — Orbene, ci è sembrato giusto lo Stato, perchè in esso
le tre specie di natura, che vi si trovano, fanno ciascuna
l'ufficio suo: prudente poi e forte e saggio è lo Stato per opera
di queste tre specie, quando ne abbia le facoltà e gli abiti.
— Vero, disse. — Quindi anche pel singolo individuo, o
amico, riterremo che, avendo nell'anima sua queste mede-
c sime specie⁽³⁾ e trovandosi nelle medesime condizioni, meriti
a buon diritto quei nomi che si danno allo Stato. — È certa-
mente necessario, disse. — Siam giunti, ripresi io, o uomo insi-
gne, ad una ricerca da nulla rispetto all'anima, per vedere se
possiede quelle tre specie o no. — Non mi pare che la ri-
cerca sia da nulla, disse; perchè forse, o Socrate, è vero il

(1) Si tratta di pezzi di legno, che si accendevano sfregandoli violentemente l'uno contro l'altro, o di pietre focaie.

(2) Si domanda cioè se la « medesimezza » esista col variare della quantità. Ma è un caso particolare del problema che sorge dall'ammettere che il rapporto fra due esseri esiste per un dato elemento, anche se per gli altri elementi non esiste.

(3) Le « specie » nello Stato corrispondono alle classi, e nell'individuo alle facoltà.

proverbio: il bello è difficile. — Evidentemente, ripresi io. E sii sicuro, o Glaucone, che, a mio parere, con i metodi, che ora usiamo ragionando, non riusciremo mai completamente (perchè altra e più lunga e più estesa è la via che mena a questo scopo), bensì in misura corrispondente alla esposizione e ricerca. — E non dovremmo contentarcene? domandò; perchè a me pare che pel momento basterebbe. — Certo, dissi, me ne contenterò anch'io. — Non desistere, dunque, disse, ma procedi nella ricerca. — Forse, ripresi io, è ben necessario ammettere che in ciascuno di noi si trovino le medesime qualità ed i medesimi costumi che nello Stato? non d'altra parte infatti questi sono giunti in esso. Chè sarebbe ridicolo, se taluno credesse che la furia negli Stati non sia derivata dai privati, ai quali si attribuisce tale qualità, come agli abitanti della Tracia e della Scizia, e in generale dei paesi a settentrione; o l'amore al sapere, che si può attribuire sopra tutto al nostro paese; o la cupidigia di ricchezza, che si può dire sia massima nei fenici e negli egizi ⁽¹⁾. — Certo, disse. — La cosa sta così, ripresi io, e non è difficile accorgersene. — No davvero. —

XII. — Si presenta subito una difficoltà, se colla medesima facoltà compiamo ciascuno di questi atti, ovvero ciascuna delle tre compia un atto speciale; se cioè impariamo con una delle nostre facoltà, e ci infiammiamo con un'altra, e desideriamo colla terza i piaceri della nutrizione e della generazione e gli altri affini; ovvero se tutta l'anima poniamo in azione per ciascuno di questi atti, quando vi ci mettiamo. Queste difficoltà dobbiamo risolverle convenientemente. — Lo penso anch'io, disse. — Procediamo adunque così nel definire se si tratti per loro di medesimezza o diversità. — Come? — È chiaro che il medesimo non vorrà quanto al medesimo e verso il medesimo produrre contemporaneamente e subire effetti contrari; cosicchè, se a loro riguardo riscontrassimo

(1) Questo giudizio corrisponde a quello generalmente professato dai greci circa i popoli stranieri; ma per gli egizi, o almeno per le classi dirigenti e per l'arte e la scienza dell'Egitto, Platone dimostra altrove grande ammirazione.

- c questo fatto, sapremmo che corrispondono non al medesimo, bensì a più. — Sia. — Bada a ciò che dico. — Di'. — È forse possibile, dissi, che il medesimo corpo stia fermo e contemporaneamente si muova col medesimo? — In nessun modo possibile. — Però mettiamoci ancora meglio d'accordo per non dover dubitare nel seguito del ragionamento. Se taluno di un uomo fermo, ma che movesse le mani e la testa, dicesse che sta fermo e al tempo stesso si muove, noi crederemmo, penso, che non si debba dire così, ma che una
- d parte di lui è ferma, un'altra si muove. Non è così? — Così. — Ma se chi parlasse così facesse ancor più il grazioso, e sottilizzasse dicendo che le trottole stanno tutte ferme e al tempo stesso si muovono, allorquando girano mentre il perno resta costantemente nel medesimo punto, o che qualsiasi altro corpo, il quale gira a tondo, lo fa stando nel medesimo posto, noi non accetteremmo tale affermazione; perchè tali corpi non
- e stanno fermi e si muovono colle medesime parti, ma diremmo che essi hanno posizione verticale e movimento rotatorio, e per la posizione verticale stanno fermi (perchè non piegano da nessuna parte), e pel movimento rotatorio si muovono circolarmente; ma quando la verticale s'inclini a destra od a sinistra, o in avanti o indietro, pur continuando il movimento rotatorio, allora non è possibile in nessun modo che stiano dritti e fermi. — Esatto, disse. — Perciò non ci colpirà nessuna di queste affermazioni, o ci persuaderà che il me-
- 487 desimo quanto al medesimo e col medesimo subisca o faccia o sia il contrario. — No davvero, non mi persuaderà. — Tuttavia, ripresi io, perchè non ci troviamo costretti ad esaminare tutti questi dubbi e andar per le lunghe dimostrando che non rispondono a verità, facciam conto che le cose stiano così, e tiriamo innanzi, riconoscendo che se le cose ci appariranno diverse, tutte le conseguenze della nostra premessa se ne andranno. — Ma si deve far così, disse. —
- b XIII. — Dunque, ripresi io, il dir di sì lo ritieni contrario al dir di no; e l'aspirare ad avere alcunchè contrario al rifiutare, e l'attirare al respingere; e così via porresti fra i contrarii tutte queste attività o passività? Dacchè co-

testo non fa differenza. — Certo, egli rispose, fra i contrarii. — Ebbene, ripresi io, l'aver sete e l'aver fame, e in generale gli appetiti, e il desiderare e il volere non li porresti in quelle specie, che ora si sono dette? così l'anima di chi desidera non diresti che aspira a ciò che desidera, o che cerca di attirarsi ciò che vuole attuato, od ancora che, in quanto brama che alcunchè le sia concesso, dice di sì co' cenni, come se altri l'interrogasse, quasi agognandone l'attuazione? — Io sì. — E poi? Il non volere e non brama e non desiderare non li porremo nella categoria del respingere e mandar via e di tutti i contrarii ai precedenti? — E come no? — Questi desiderii cosiffatti diremo che formano una categoria, e i casi più evidenti corrispondono a quelle che noi chiamiamo sete e fame? — Diremo che sì, affermò lui. — Una dunque è desiderio di bevanda, e l'altra di cibo? — Sì. — Forse, in quanto è sete, di altro ci sarebbe nell'anima appetito, oltre di quello che diciamo? cioè sete è sete di bevanda calda o fredda, o molta o poca, insomma di una comunque qualificata bevanda? oppure se alla sete si fa l'aggiunta del caldo, susciterebbe anche il desiderio del freddo; o se l'aggiunta del freddo, il desiderio del caldo? o se, per la quantità connessavi, la sete fosse molta, darà il desiderio del molto, e se poca del poco? ma la sete in se stessa non può essere desiderio di altro se non di quello che per natura essa desidera, cioè della bevanda; e così pure la fame desiderio del cibo? — Così, disse, ogni singolo desiderio in sè è per il singolo oggetto a cui per natura è indirizzato; se di una qualità o di un'altra, queste sono aggiunte ulteriori. — Nessuno però, ripresi io, deve coglierci alla sprovvista e turbarci colla considerazione che nessuno desidera una bevanda, ma una buona bevanda; e non cibo, ma buon cibo: perchè tutti desiderano le cose buone; se dunque la sete è un desiderio, sarebbe desiderio di buona bevanda o di altra cosa di cui è desiderio: e così via per gli altri desiderii. — Forse, disse, parrebbe aver qualche ragione chi dicesse così. — Ma veramente, ripresi io, tutto ciò che è relativo ad altro, se è di una qualità si riferisce ad altro per

questa qualità; ma, s'è considerato in se stesso, ad altro considerato solamente in se stesso. — Non ho capito, disse. — Non hai capito, dissi, che il maggiore è tale perchè maggiore di alcunchè? — Certamente. — Dunque del minore? — Sì. — E il molto maggiore del molto minore? così? — Sì. — E il prima maggiore del prima minore, e il poi maggiore del poi minore? — Ma insomma? osservò lui. — E il più di fronte al meno, e il doppio di fronte alla metà, e così via; e il più pesante di fronte al più leggero, e il più rapido di fronte al più lento, ed ancora il caldo di fronte al freddo, e così via, non si trovano in questo rapporto? — Certamente sì. — E riguardo alle scienze? il rapporto non è lo stesso? La scienza di per se stessa è scienza dello scibile o di che mai si debba stabilire s'occupi la scienza; ma una determinata scienza concerne un determinato ramo dello scibile. Ed ecco
 d quello che voglio dire: una scienza, dopo che è divenuta scienza della costruzione della casa, non differisce dalle altre scienze tanto da esser chiamata edilizia? — Ebbene? — Non forse perchè è tale, quale non è nessuna delle altre? — Sì. — Adunque, poichè è scienza di un determinato ramo, anch'essa è siffattamente determinata? e così anche le altre arti e scienze? — Così. —

XIV. — Adunque, ripresi io, se ora hai capito, puoi dire che allora io intendevo che tutti i correlativi si corrispondono l'uno preso soltanto in se stesso ad un altro preso soltanto in se stesso, o se di una qualità ad un altro di tale
 e qualità. Non però affermo che quale è uno, tale sia l'altro: per esempio che la scienza di ciò che è sano e di ciò che è morbosio sia sana e morbosa, e quella del bene e del male sia mala e buona. Ma, quando non è più scienza dell'oggetto, che essa studia, considerato unicamente in se stesso, ma in un suo stato particolare, e questo corrisponde a sano e morbosio, tale conseguentemente anch'essa diventa; e ciò ha per effetto che non la si chiami più semplicemente scienza, ma scienza di un determinato elemento aggiuntivo, vale a dire scienza medica. — Ho capito, disse; ed a me pare che
 439 sia così. — Ma la sete, ripresi io, non la porrai nella cate-

goria dei correlativi? La sete ha per correlativo... — Io sì, confermò lui; la sete ha per correlativo la bevanda. — Dunque, quale la bevanda, tale anche la sete; ma la sete, di per sè, è secondo natura sete nè di molta, nè di poca, nè di buona, nè di cattiva, nè insomma di altra comunque determinata bevanda, bensì della bevanda per se stessa? — Certamente sì. — In conseguenza l'anima dell'assetato, in quanto ha sete, non vuole altro se non bere, e ciò brama ed a ciò tende. — Evidente. — Dunque, se alcunchè, mentr'ella ha sete, la tira indietro, in essa ci dev'essere qualcosa di diverso da ciò che ha sete e la sospinge, come fiera, a bere? Ed infatti, diciamo noi, il medesimo col medesimo e verso il medesimo non compie contemporaneamente atti contrari. — Certamente no. — Così, credo, dell'arciere non sta bene dire che le sue mani contemporaneamente allontanano ed accostano l'arco, ma dire che una mano allontana, e l'altra avvicina ⁽¹⁾. — Certamente sì. — Possiamo affermare che taluni, alle volte, sebbene assetati, non vogliono bere? — E come! disse; molti e molte volte. — Che dire dunque, domandai, di costoro? che nell'anima loro c'è una forza che invita, ma ce n'è un'altra che vieta di bere, superiore e diversa da quella che invita? — Credò, disse. — Ma ciò che vieta questi atti, entra nell'anima, quando vi entra, per forza di ragionamento; e ciò che induce e trascina vi entra per via di patimenti e malattie? — Evidente. — Non irragionevolmente penseremo, ripresi io, che si tratti di due facoltà dell'anima e diverse fra loro; e quella per cui si ragiona, la chiameremo facoltà razionale; e quella per cui si ama, e si ha fame e sete, e che si agita per gli altri desiderii, la chiameremo irrazionale e appetitiva, accompagnandosi a soddisfacenti e piaceri. — Non irragionevolmente, ma giustamente, disse, penseremmo così. — Ecco dunque, ripresi io, determinate queste due facoltà dell'anima: ma quella del furore, e per la quale ci appassioniamo, la diremo terza o connessa alla prima od alla seconda? —

(1) L'arciere è veduto nell'atto di lanciare la freccia.

X passioni?

Forse, disse, alla seconda; cioè all'appetitiva. — Ma, ripresi io, ho sentito una volta raccontare (e credo che sia vero) che Leonzio, figlio di Aglaione, venendo dal Pireo e camminando presso il muro settentrionale, dalla parte esterna, avendo saputo che dal carnefice ⁽¹⁾ giacevano dei cadaveri, desiderava al tempo stesso di vederli e ne provava sdegno, e voleva dissuadersene, e per lungo tempo contrastò e tenne il
410 viso coperto; ma vinto alla fine dal desiderio, sbarrati gli occhi, corse ai cadaveri, e disse agli occhi suoi: ecco, scia-
gurati, saziatevi del bello spettacolo! — L'ho sentito raccon-
tare anch'io, disse. — Questo racconto, dissi, significa che la passione talvolta fa guerra ai desiderii, perchè è un'altra cosa. — Proprio così, disse. —

XV. — Anche in altri casi, dissi, non ci accade spesso di osservare che, quando taluno è contro ragione trascinato dai
b desiderii, esso ingiuria se stesso e si adira contro la forza interna che lo violenta, e, come in un contrasto fra due partiti, l'elemento passionale diventa alleato della ragione? Ma che esso si associi ai desiderii, quando la ragione ha deciso che non si deve contrastare, penso che tu non l'abbia mai osservato in te stesso e neppure in altri. —
No, per Giove, disse. — E poi? ripresi io: quando taluno
c pensa di fare ingiustizia, quanto più è d'animo nobile, non riesce tanto meno a sdegnarsi, perchè soffre la fame e il freddo e simili patimenti, per opera di quegli che giustamente ve lo sottoponga; e, come dico, la sua passione non vuole sollevarsi contro di esso? — Vero, disse. — E poi? quando taluno crede di soggiacere ad un'ingiustizia, non freme nel frattempo e si sdegna e appoggia ciò che gli pare giusto, pur soffrendo o fame o freddo e tutti
d i patimenti consimili, e persistendo vince, e non cessa dal nobile sforzo prima di aver raggiunto la vittoria, o di soccombere, o, come cane del pastore, essere chiamato e ammansito dalla ragione che ha in se stesso? — È proprio come

(1) Al luogo dove solevano suppliziare i condannati.

tu dici, confermò: ed invero nel nostro Stato abbiamo disposto che i guardiani, come cani, obbediscano ai governanti, che sarebbero come i pastori dello Stato. — Tu capisci perfettamente, ripresi io, quello che voglio dire. Ma ci fai anche un'altra considerazione? — Quale? — Che noi pensiamo circa l'elemento passionale il contrario di poco fa. Perchè allora pensavamo che esso fosse simile all'appetitivo, ed ora affermiamo che n'è molto diverso, anzi che esso, nel contrasto e tumulto dell'anima, pianterebbe le sue tende dalla parte dell'elemento razionale. — Certamente, disse. — Forse essendo diverso da esso, oppure essendo una specie del razionale, sicchè non tre ma due facoltà siano nell'anima, la razionale e l'appetitiva? o come nello Stato tre erano le classi che lo costituiscono, cioè la faccendiera, la guardiana, la consi-
gliera, così anche nell'anima c'è questa terza facoltà passio-
nale, ausiliaria per natura della razionale, a meno che questa sia guasta da cattiva educazione? — Necessariamente terza, disse. — Sì, dissi io, se risulta diversa dalla razionale, com'è risultata diversa dall'appetitiva. — Ma non è difficile, disse, che risulti tale. Ed infatti, anche nei fanciulli puoi vedere che subito son pieni di rabbia e furore, mentre sembra a me che taluni non raggiungano mai la ragione, ed i più la raggiungono molto tardi — Sì, per Giove, ripresi io, hai ragione. Ed anche nelle bestie si vede che quel che dici è vero. Inoltre, ciò che sopra abbiám detto viene attestato dal verso di Omero (1):

battendosi il petto così Ulisse il suo cuore ammoniva;

in esso infatti Omero introduce due facoltà fra loro diverse; cioè quella che ragiona del meglio e del peggio riprende quella irrazionalmente appassionata. — Tu, disse, hai certamente ragione. —

XVI. — Queste difficoltà, ripresi io, a stento le abbiamo superate, e noi siamo d'accordo nell'ammettere che così nello Stato come nell'anima del singolo individuo si trovano le

(1) *Odiss.*, 20, 17.

medesime categorie e nello stesso numero. — È così. — È dunque ormai necessario che anche l'individuo sia saggio in quella maniera e per quella categoria nella quale e per la quale era saggio lo Stato? — Ebbene? — E per quella categoria ed in quella maniera che l'individuo è forte, per quella ed in questa sia forte lo Stato, e che entrambi si comportino alla medesima stregua in tutto il resto riguardo alla virtù? — È necessario, disse. — E noi, credo, o Glaucone, diremo essere giusto un uomo a quel modo che anche lo Stato era giusto. — Anche ciò è affatto necessario. — Non ci siamo dimenticati che lo Stato era giusto perchè in esso ciascuna delle tre categorie compie la parte che le spetta. — Non mi sembra, disse, che ce ne siamo dimenticati. — Dobbiamo dunque rammentarci che ciascuno di noi sarà giusto e farà il dover suo, se ciascuna sua facoltà fa ciò che le spetta. — Certo, confermò lui, dobbiamo rammentarlo. — Dunque, alla facoltà razionale si addice il comandare, essendo saggia ed avendo cura di tutta l'anima, ed alla facoltà passionale d'essere obbediente ed alleata sua? — Certamente. — Quindi, come dicevamo, l'unione di musica e ginnastica non le farà concordi, incitando e nutrendo l'una con bei ragionamenti ed insegnamenti, allenando ed esortando l'altra e ammansandola coll'armonia e col ritmo? — Certamente, rispose lui. — E queste due facoltà, così nutrite e veramente istruite e educate in quello che loro spetta, presiederanno alla facoltà appetitiva, che occupa una parte massima dell'anima in ciascuno, ed è per natura insaziabile di averi; e la sorvegliaranno perchè, col saziarsi dei così detti piaceri sensuali, non divenga troppo grande e violenta, e cessi di fare quello che deve tentando invece di asseruire e dominare le facoltà, cui non deve sovrastare, e rovini tutta quanta la vita di tutti. — Certamente, disse. — Forse, ripresi io, anche dai nemici esterni queste due facoltà difenderebbero benissimo tutta l'anima e il corpo, consigliando l'una, e l'altra propugnando e assecondando la facoltà cui spetta il comando, e col valor suo attuando quant'essa consiglia? — È così. — E valoroso noi chiamiamo il singolo individuo per questa parte dell'anima, quando la sua facoltà passio-

nale, attraverso dolori e piaceri, debitamente riguardi come pericoloso o no ciò che dalla ragione le vien indicato come tale. — Bene, disse. — E lo chiamiamo sapiente per quella esigua parte dell'anima, che governa in lui, e gli dà anche preserizioni e comandi avendo in se stessa la conoscenza di ciò che giova alle singole facoltà ed a tutto l'insieme delle tre facoltà. — Certamente. — E poi? Non lo chiamiamo prudente per l'amicizia e l'accordo di queste stesse facoltà, quando la facoltà che governa e le due che sono governate riconoscono concordemente che deve governare la facoltà razionale, e non si ribellano a lei? — La prudenza, confermò lui, non consiste in altro che in cotesto, tanto nello Stato, quanto nell'individuo. — E sarà giusto per quella facoltà, che spesso abbiamo ricordata, ed a questo modo. — È interamente necessario. — E poi? dissi io; c'è pericolo che ci confondiamo nel credere la giustizia diversa da quella che ci è risultata a proposito dello Stato? — A me pare di no, disse. — Ne avremo, ripresi io, sicura riprova (nel caso che resti qualche dubbio dentro di noi), se al giusto attribuiamo azioni villane e sconvenienti. — Quali mai? — Ove, rispetto a quello Stato ed a quell'uomo, che abbia corrispondente natura e educazione, dovessimo far la domanda, se una persona di tal fatta, avendo ricevuto in deposito dell'oro o dell'argento, sarebbe capace di truffarlo, chi pensi tu riterrebbe che lo farebbe essa piuttosto che le persone, le quali non sono come essa? — Non lo riterrebbe nessuno, disse. — Perciò egli sarebbe fuori della possibilità di furti di sacri arredi e di altri furti, e di tradimenti di amici, nella vita privata, e di Stato, nella vita pubblica? — Fuori. — E certamente non si proverebbe a suo riguardo nessuna diffidenza, nè per giuramento nè per altri accordi. — E come mai? — Adulterii e noncuranza verso i genitori e non osservanza del culto verso gli dèi a tutt'altri che a tale persona si addicono. — A tutt'altri, certamente, dissi. — Dunque di tutto ciò è causa il fatto che ogni sua facoltà attende a ciò che deve quanto al governare ed all'essere governata? — Questa è la causa e nessun'altra. — E cerchi dunque ancora

se la giustizia sia altro se non questa energia, che rende tali gli uomini e gli Stati? — Per Giove, diss'egli, io non cerco più oltre.

XVII. — Si è dunque perfettamente realizzato il sogno, nel quale ci pareva d'intravedere d'esserci imbattuti, appena messici a fondare lo Stato, pel volere di un dio, nel principio e nel modello della giustizia. — Certamente sì. — Era quindi, o Glaucone, un'immagine della giustizia (e perciò giovava), che l'idoneo per natura a fare il calzolaio facesse il calzolaio e null'altro, e che l'idoneo a fare il falegname facesse il falegname, e così via. — Evidente. — In verità qualcosa di simile ci appariva la giustizia, ma non per la nostra attività esterna, sì bene per quella interna: perchè veramente quanto a noi stessi ed alle facoltà nostre non si deve permettere che le facoltà dell'anima confondano le loro attività, e si diano un gran da fare confusamente; ma ciascuno deve realmente ordinare i fatti suoi e governare se stesso e mettersi in ordine e farsi amico di se stesso e quasi accordare fra loro le tre facoltà, come se si trattasse delle tre note delle tre corde, infima, estrema e media e de' loro intervalli. Collegando tutto ciò, e di molti elementi formando un tutto da cui risulti uno, prudente e concorde, può ormai dedicarsi all'azione, se vi si dedica, o rispetto al procacciamento degli averi, o rispetto alla cura della persona, o alla attività politica, od a' suoi affari privati, ritenendo sempre e chiamando giusta e bella l'attività la quale conservi questo stato di cose e vi contribuisca, e chiamando sapienza la scienza che presiede a questa attività; chiamando invece ingiusta l'attività che distrugga questo stato di cose, e denominando ignoranza l'opinione che ad essa presieda. — Tu certamente, o Socrate, dici il vero. — Bene, ripresi io: che sia giusto, o uomo o Stato, e che sia la giustizia, la quale in essi si ritrovi, se dicessimo di averlo trovato, non si farebbe punto la figura di mentire. — Per Giove, no davvero, disse. — Quindi possiamo dirlo. — Diciamolo. —

XVIII. — Sia, ripresi io. Dopo di che però si deve investigare, penso, l'ingiustizia. — È chiaro. — Essa dev'essere

un tumulto delle tre facoltà e un loro soverchio affaccendarsi b
e immischiarsi l'una nelle faccende dell'altra, ed una sollevazione di una parte contro l'insieme dell'anima, allo scopo che in essa comandi quella facoltà cui ciò non si addice, per essere di tal natura che le si addice d'essere serva alla facoltà idonea al comando? A qualcosa di simile, penso, ed a scompiglio e confusione di queste facoltà diremo che corrisponde l'ingiustizia e la sfrenatezza e la viltà e l'ignoranza e in generale ogni vizio. — Proprio così, disse. — Dunque, ripresi io, il compiere atti ingiusti e fare ingiustizia, ed all'opposto il compiere atti giusti sappiamo ormai chiaramente a che cosa corrispondano, se è risultato evidente che cosa sia l'ingiustizia e la giustizia? — Come mai? — Perchè, ripresi io, per nulla differiscono dagli elementi sani e morbosi questi nel corpo, quelli nell'anima. — Come? disse. — Gli elementi sani producono la salute e i morbosi la malattia. — Sì. — Dunque, anche il compiere atti giusti produce la giustizia, e compiere atti ingiusti l'ingiustizia? — Necessariamente. — a
E produrre la salute corrisponde a disporre che gli elementi del corpo secondo natura governino e siano governati l'un dall'altro; e produrre la malattia a governare ed essere governati l'un dall'altro contro natura. — Così certamente. — Dunque, ripresi io, il produrre la giustizia corrisponde a disporre gli elementi dell'anima a dominare ed essere dominati secondo natura; ed il produrre ingiustizia a governare ed essere governati l'un dall'altro contro natura? — Certamente, disse. — La virtù, in conseguenza, a quanto pare, sarebbe una specie di salute e bellezza e benessere dell'anima, e il vizio una specie di malattia e bruttezza e infermità. — È così. — Forse anche le belle usanze conducono all'acquisto della virtù? e le brutte all'acquisto del vizio? — Necessariamente. —

XIX. — Ci resta ormai, a quanto pare, da ricercare se giova compiere atti giusti e praticare belle usanze ed esser giusto, se ne accorgano o meno gli altri, ovvero fare ingiustizie ed essere ingiusto, anche senza scontarne il fio nè divenire migliore in seguito a punizione. — Ma, disse, o So-

crate, mi pare che ormai sia ridicola questa ricerca, se, quando si guasta la natura del corpo, si crede non si debba vivere, nemmeno se abbiani tutti i cibi e tutte le bevande ed ogni ricchezza ed ogni comando; e si dovrà vivere invece, ove si turbi e guasti la natura di ciò per cui viviamo, dato che si possa fare tutto quello che si vuole, eccetto ciò per cui si allontanano il vizio e l'ingiustizia, e si acquisti la giustizia e la virtù — una volta che ciascuna di esse è risultata quale noi abbiamo esposto. — Ridicola certo, ripresi io: ma tuttavia, poichè siamo giunti al punto di veder chiarissimamente che è così, è d'uopo non desistere. — Non si deve affatto smettere, per Giove, disse. — Vieni qui dunque, ripresi io, affinchè anche veda quante specie ha il vizio, cred'io, le quali importa esaminare. — Ti seguo, disse; ma parla. — Veramente, ripresi io, come da una vedetta — dacchè siamo saliti a questo culmine del ragionamento — scorgo una specie di virtù, ma infinite di vizio, e quattro tali che è il caso di farne menzione. — Che dici? domandò. — Quante, ripresi io, sono le fogge dei governi corrispondenti a determinate specie, altrettante è probabile sieno le fogge dell'anima. — Quante mai? — Cinque, ripresi io, di governo, e cinque dell'anima. — Di' quali sono. — Dico, risposi, che una foggia di governo sarebbe quella che noi abbiamo esaminata, e le si potrebbe dare doppio nome; perchè se fra i governanti emerge un uomo al di sopra degli altri, si può chiamare regno; se più, aristocrazia. — Vero, disse. — Questa, ripresi io, dico che è una specie: infatti nè parecchi, nè un solo in essa potrebbe mutare le leggi fondamentali dello Stato, qualora si attenga all'allevamento ed all'educazione che abbiamo esposto. — Non è probabile, disse.

LIBRO QUINTO.

I. — Buono veramente e ben ordinato io chiamo tale Stato e 419
governo, e parimenti l'uomo siffatto: e dico cattivi gli altri e
sbagliati — se questo è ben ordinato — circa l'amministrazione
dello Stato e circa la formazione del carattere dell'anima nei
privati; e li includo nelle quattro specie del vizio. — Quali
sono queste specie? domandò. — Ed io mi accingevo a nove- b
rarle successivamente, nell'ordine in cui mi pare l'una tra-
passi nell'altra. Polemarco però — chè sedeva un po' discosto
da Adimanto — allungò la mano, e lo prese pel mantello sulla
spalla, e, tiratolo a sè, protendendosi innanzi e chinandosi,
gli disse alcune parole che noi non sentimmo, ma sen-
timmo queste: lasceremo dunque, disse, o che faremo? —
Punto, rispose Adimanto, parlando ormai ad alta voce. — Ed
io: che cosa, dissi, non volete lasciare? — Te, disse lui. —
Che ho mai detto? — Ci sembra, disse, che tu faccia il
pigro, e ci voglia rubare tutta una parte, e non la meno c
importante, del ragionamento, per non trattarla; e pare che
tu creda ci siamo dimenticati che tu hai detto alla svelta
come rispetto alle donne ed ai figli sia evidente ad ognuno che
fra amici sarà tutto in comune. — Va dunque bene? doman-
dai, o Adimanto? — Sì, osservò lui; ma questo bene, come
il resto, ha d'uopo d'una spiegazione per esporre quale sarà
il sistema della comunanza; perchè i sistemi potrebbero es-
ser molti. Dunque non tralasciare il sistema che tu proponi.

d Noi da un pezzo aspettavamo pensando che tu avresti spiegato, a proposito della procreazione dei figli, come procreeranno i figli, e, una volta nati, come li alleviranno, e tutta quella comunanza, che tu dici, di donne e di figli. Crediamo anzi che abbia grande, anzi tutta l'importanza possibile per lo Stato che la cosa proceda rettamente o non rettamente. Ora adunque, dacchè vorresti passare ad altra forma di governo prima di aver trattato esaurientemente questo argomento, abbiamo presa la deliberazione, che tu hai udita, di non lasciarti andare prima che tu svolga tutto l'argomento, come hai fatto per le altre questioni. — Fate conto, disse Glaucone, che
450 anche io mi associ al vostro voto. — Senza fallo, disse Trasimaco, ritieni, o Socrate, che tutti abbiamo deliberato così.

II. — Cosa avete fatto, ripresi io, ad afferrarmi stretto! quanto lungo ragionamento inducete a fare, quasi ricominciando da capo a discutere sul governo! ed io già mi rallegro di essere giunto alla fine, contentandomi che taluno lasciasse stare le mie proposte accettandone l'esposizione fatta
b allora. Ma voi ora, richiamandole, non sapete quale vespaio di discussioni suscitate; io, vedendolo, l'avevo tralasciato allora, perchè non vi arrecasse troppo scompiglio. — Ma che? disse Trasimaco; credi che costoro sieno venuti qui a colar oro⁽¹⁾ e non ad ascoltare ragionamenti? — Sì, dissi, purchè contenuti dentro una certa misura. — Ma la misura, o Socrate, disse Glaucone, dell'udire tali ragionamenti è lunga quanto
c tutta la vita, per chi ha senno. Ma tu ora non preoccuparti di noi: e non rinunciare punto ad esporre quello che tu pensi sulla materia, sulla quale ti interroghiamo; e di' quali pei nostri custodi sarà la comunanza dei figli e delle donne e dell'allevamento dei fanciulli (nel tempo tra la nascita e l'educazione) che sembra difficilissimo. Provati dunque a dire in qual modo debba procedere. — Non è facile, ripresi io, o uomo felice, il trattarne; perchè la materia è esposta all'incredulità ancor più di quella, che abbiamo trattata prima. E infatti,

(1) Espressione proverbiale per indicare opera vana, dalla quale troppo si attendeva. Cioè gli uditori non vogliono erba trastulla.

se si dicesse che la cosa è possibile, non si crederebbe; e se ^d per l'appunto si desse in realtà, non si crederebbe che il sistema migliore è questo. Perciò esito a parlarne, pel timore che il ragionamento sembri soltanto un pio desiderio, o caro compagno. — Non esitare, riprese lui: perchè gli uditori non sono nè stolti, nè increduli, nè malevoli. — Ed io: ottimo amico, tu parli così volendo farmi animo? — Sì, rispose. — Tu fai, ripresi io, tutto il contrario. Perchè, se io credessi di sapere quello che tratto, andrebbe bene il tuo incoraggiamento; ^e chè il conoscere la verità in materie importantissime e che ci stanno a cuore, e l'espone a persone assennate e che ci stanno a cuore, è cosa non rischiosa, anzi tale da dar fiducia; laddove il tenere ragionamento mentre si diffida delle proprie idee, anzi se ne va alla ricerca intanto che se ne parla — ed è questo che io faccio — dà paura e mette nel rischio di far ridere gli altri alle nostre spalle — roba da ragazzi! — e di fallire alla verità non solo io, ma di trascinare ⁴⁵¹ meco gli amici nella caduta, in questioni nelle quali meno che mai si deve errare. Ed io supplico Adrastea ⁽¹⁾, o Glaucone, per ciò che mi accingo ad esporre: poichè ritengo che il diventare involontariamente omicida sia colpa minore che l'essere mentitore a proposito di belle e buone e giuste norme di legge. Veramente sarebbe meglio correr questo rischio fra nemici che fra amici; sicchè tu hai ben ragione d'esortarmi! — E Glaucone ridendo: ma, o Socrate, disse, se qualche noia ci verrà dal tuo ragionamento, ti assolveremo, sicchè tu sarai puro dalla colpa d'omicidio non che d'inganno. Ma fatti animo, e parla. — Veramente, dissi, anche in quel caso il prosciolto è puro, come dice la legge; ed è naturale che, se anche in quel caso, in questo avvenga il medesimo. — Perciò, disse, parla indotto da questa considerazione. — È d'uopo, ripresi io, dire adesso, tornando da capo, ciò che allora si doveva, conforme al debito ordine, esporre. Ma forse è bene, finito il ^e

(1) Dea della vendetta, che puniva le uccisioni anche se involontarie; che è il caso del quale si parlerà subito.

dramma che ha gli uomini per attori, finire anche quello delle donne, tanto più che anche tu mi esorti.

III. — Per uomini nati e educati come noi abbiamo detto, non c'è, a parer mio, altro retto acquisto ed uso di figli e di donne se non procedendo per quella via, a cui da prima li abbiamo indirizzati: e noi si cercò nel nostro ragionamento d di rendere gli uomini quasi custodi di armento. — Sì. — Diamo dunque, in seguito, una corrispondente maniera di procreazione e di allevamento, ed esaminiamo se pare che vada bene o no. — Come? disse. — Così. Le femmine dei cani da guardia crediamo debbano fare la guardia anch'esse come la fanno i maschi; e andare a caccia anch'esse e sostenere tutte le altre fatiche in comune, oppure che esse restino a casa, quasi impossibilitate dal parto e dall'allevamento dei cuccioli, mentre quelli lavorino e mettano ogni cura nell'at- e tendere al gregge? — Tutto in comune, disse: però teniamo conto, nel valercene, che le femmine sono più deboli ed i maschi più forti. — È però possibile, dissi io, valersi del medesimo animale per le medesime fatiche, se non gl'impartisci il medesimo allevamento e la medesima educazione? — Non è possibile. — Quindi, se ci varremo delle donne per gli stessi uffici che gli uomini, si deve dar loro la medesima istruzione. — Sì. — Ad essi si è impartita la musica e la ginnastica. — Sì. — Anche alle donne, in conseguenza, queste due discipline si debbono impartire, ed anche gli esercizi guer- 452 reschi; e le donne debbono venir adibite ai medesimi uffici. — Parrebbe, da quanto tu esponi, disse. — Forse però, dissi, perchè contrario alle consuetudini, parrebbe ridicolo in molti casi il mettere in pratica questo, che ora trattiamo, qualora si procedesse come noi si dice. — Assai ridicolo, disse. — Qual è, domandai, il fatto più ridicolo che tu ci vedi? senza dubbio, che le donne si esercitino nude nelle palestre, insieme con gli uomini⁽¹⁾; e non solamente le giovani, sì bene anche le b anziane, come i vecchi nei ginnasi allorquando, rugosi e non

(1) La cosa era praticata a Sparta.

piacevoli nell'aspetto ⁽¹⁾, si dedicano tuttavia alla ginnastica? — Sì, per Giove, disse: la cosa parrebbe ridicola, almeno colle costumanze d'ora. — Però, ripresi io, dacchè ci siam decisi a parlare, non si debbono temere i dileggi de' begli spiriti ⁽²⁾, quanti e quali ne direbbero, qualora si attuasse questa riforma, e rispetto ai ginnasii, e rispetto alla musica, e non meno circa il maneggio delle armi e circa l'equitazione. — Hai ragione, disse. — Ma poichè abbiamo cominciata l'esposizione, è d'uopo venire al punto scabroso della legge, pregando costoro di non fare al loro solito, ma di stare serii, e rammentando loro che non è molto tempo da che ai greci pareva turpe e ridicolo, come tuttora alla più parte dei barbari, che gli uomini si lasciassero vedere nudi; e quando per primi i Cretesi e poi i Lacedemonii adottarono i ginnasi, i begli spiriti di allora avrebbero potuto mettere in commedia tutto ciò: non ti pare? — Sì. — Ma poichè, penso, nella pratica parve meglio spogliarsi, anzichè vestirsi, in questi esercizi, anche quel ridicolo, che tale pareva alla vista, cedette innanzi alla bontà massima del provvedimento dimostrata dai ragionamenti, e venne in chiaro che stolto è colui, il quale altro reputa ridicolo che non il male, e che quegli, il quale cerca di far ridere mirando ad un'idea del ridicolo diversa dalla stoltezza e dal male, tende ad una mira del bello che non è quella del buono. — Certamente sì, disse.

IV. — Non dobbiamo dunque prima esaminare se queste riforme sieno possibili o no, e concedere il contraddittorio a quelli che vogliano, per ischerzo o sul serio, discutere se tra gli uomini la natura della femmina sia capace di partecipare a tutte le attività del sesso maschile, od a nessuna, ovvero ad alcune sì e ad altre no, e se quanto riguarda la guerra sia d'una specie o dell'altra? chi desse questo bellissimo principio alla discussione, non è naturale che giungerebbe a conclusione bellissima? — Certo, disse. — Vuoi

(1) Cfr. Tirteo, 6-7 (10) ed. Diehl, vv. 25 sgg. «Nei giovani tutto è bello, ma nei vecchi!»

(2) S'intenda qui, o meno, anche della commedia attica, si leggano sempre le *Ecclesiazuse* di Aristofane.

dunque, ripresi io, che noi contro di noi a difesa degli altri sosteniamo il contraddittorio, perchè le posizioni dell'altra ⁽¹⁾ opinione non sieno bloccate senza che abbiano difensori? — Nessuna difficoltà, disse. — Diciamo dunque per conto loro così: o Socrate e Glaucone, non c'è nessun bisogno che altri vi contraddica, perchè voi stessi a principio della fondazione dello Stato, che fondavate, ammettevate che, secondo natura, il singolo deve attendere ad una singola mansione a lui propria. — L'abbiamo ammesso, credo; e come no? — E non differisce moltissimo, per natura, la donna dall'uomo? — E come non differisce? — Convieni dunque assegnare all'uno ed all'altra una mansione conforme alla natura di ciascuno? — Ebbene? — Come dunque non siete ora in errore e non vi contraddite affermando adesso che gli uomini e le donne debbono attendere alle medesime mansioni pure avendo nature l'uno dall'altra remotissime? Avrai, o uomo ammirevole, qualche argomento da addurre a tua difesa? — All'improvviso, disse, non sarebbe troppo facile; ma ti pregherò e ti prego di esporre anche le nostre ragioni quali siano. — Queste difficoltà, ripresi io, o Glaucone, ed altre molte siffatte io le vedevo da un pezzo, e n'ho provato timore; ed esitavo a trattare la legge circa l'acquisto e l'allevamento delle donne e dei figli. — Certo, per Giove, disse, non pare che si tratti di piccola difficoltà. — No davvero, dissi, ma è così: si cada però in piccola piscina o nel mare più ampio, si nuota tuttavia lo stesso. — Certamente. — Dunque dobbiamo nuotare anche noi e cercare di tirarci in salvo fuori del ragionamento, nella speranza che un delfino ci prenda sul dorso, o nell'attesa di qualche altra salvezza straordinaria. — Pare, disse. — Orsù, ripresi io, cerchiamo di trovare l'uscita. Infatti abbiamo ammesso che diversa natura a diversa mansione deve attendere, e che diversa è la natura della donna e dell'uomo: ed ora diciamo che nature diverse debbono attendere alle

(1) *Altra* in opposizione a *medesima*; se questa è buona, l'altra è cattiva e falsa. Questo valore di *altro* (*hēteros*) è notevolissimo nel *Timeo*.

medesime mansioni. Son queste le vostre accuse? — Certamente. — Bella forza ha l'arte del contrastare! — Perchè mai? — Perchè, dissi, mi pare che molti ci caschino senza volerlo e credendo non di contendere ma di discutere; e ciò perchè non riescono a dividere parte a parte l'argomento preso in esame, e contrastano l'opinione altrui, attenendosi alla sola parola, e ricorrendo perciò alla contesa e non alla discussione ⁽¹⁾. — Questo inconveniente, disse, capita a molti: ma ci tocca anche a noi adesso? — Certamente sì, ripresi io: veramente rischiamo di ricorrere anche noi al contrastare. — Come? — Che a natura, la quale non sia la medesima, non debbano toccare le medesime mansioni, lo stiamo sostenendo e contrastando animosamente, attenendoci alla parola; ma in nessun modo abbiamo esaminato qual sia la specie dell'altra natura e quale della medesima, e con quale intento si procedeva quando si assegnavano mansioni diverse a nature diverse e medesime mansioni alla medesima natura. — Certamente non l'abbiamo esaminato. — Ci è lecito perciò, dissi, domandarci se i calvi ed i capelluti hanno la medesima natura o diversa; ed una volta ammesso che diversa, se i calvi fanno il calzolaio, non lasciarlo fare ai capelluti; e se ai capelluti, non ai calvi. — Sarebbe ridicolo, disse. — Forse, per altro rispetto, dissi io, sarebbe ridicolo, o perchè allora non abbiamo completamente definito la natura medesima e la diversa, ma badavamo a quella sola specie di diversità e di somiglianza che riguarda le mansioni stesse? Così dicevamo che medico e anima medica sono della stessa natura: o non lo credi? — Io sì. — Medico invece e falegname di natura diversa? — Affatto diversa.

V. — Dunque, ripresi io, se il sesso degli uomini e il sesso delle donne rispetto ad arte alcuna o mansione risulti diverso, affermeremo che questa si deve attribuire soltanto ad uno di

(1) Platone intende riferirsi all'*antilogica*, all'*eristica*, alla *dialettica*, la quale ultima è l'unica che egli approvi anche nel *Fedro*. La terminologia del testo è tecnica, e lascia alle parole il loro valore etimologico: nella versione bisogna rinunciare o alla tecnicità dei vocaboli o al loro valore etimologico.

essi; se però la differenza consiste in questo che la femmina
e partorisce e il maschio la monta, non affermeremo siasi dimo-
strato che pel riguardo, di cui parliamo, la donna differisce
dall'uomo; ma continueremo a credere che alle medesime
455 mansioni debbano attendere i nostri custodi e le donne loro. —
E rettamente, disse. — Dunque dopo di ciò noi invitiamo il
nostro contraddittore ad insegnarci in quale arte o in quale
mansione concernenti l'ordinamento dello Stato non la mede-
sima, bensì diversa è la natura della donna e dell'uomo. —
È giusto, sì. — Agevolmente invero, come tu poco prima
dicevi, direbbe anche altri che parlare bene all'improvviso
b non è facile, ma dopo averci pensato su, non è difficile. —
Lo potrebbe dire. — Vuoi dunque che preghiamo il nostro
contradittore di seguirci nel caso che gli dimostriamo che non
c'è mansione peculiare alla donna nell'amministrazione dello
Stato? — Certamente. — Orsù, gli diremo, rispondi: tu diresti
forse che altri è per natura ben disposto a qualche cosa ed
altri mal disposto, perchè uno impara facilmente e l'altro
difficilmente; e l'uno dopo breve studio acquista spirito in-
ventivo nella materia studiata, e l'altro dopo lungo studio
c ed esercizio non ritiene neppure quello che ha imparato; e
nell'uno gli organi del corpo servono all'intelligenza, e nel-
l'altro son di ostacolo? Sono forse altri i contrassegni, pe'
quali distingui chi per natura sia adatto alle singole attività
e chi no? — Nessuno, rispose lui, direbbe che sono altri i
contrassegni. — Conosci adunque qualche attività cui atten-
dono gli uomini, e nella quale il sesso dei maschi non pos-
segga tutti questi contrassegni in confronto al sesso delle
d donne? oppure dobbiamo andare per le lunghe rammentando
la tessitura e l'abilità nel fare focacce e dolci, nei quali il
sesso delle donne pare valga qualcosa, dove anzi fa ridere
quanto mai se si lascia vincere? — Tu dici il vero, disse, af-
fermando che quasi in tutto un sesso supera l'altro. Veramente
molte donne sono in molte cose superiori a molti uomini;
ma in generale è come tu dici. — Non c'è, o amico, nessuna
mansione, propria di coloro che amministrano lo Stato, la
quale sia da donna perchè donna, nè da uomo perchè uomo:

ma entrambi i sessi per natura hanno eguali tendenze, ed a tutte le mansioni partecipa per natura la donna, ed a tutte l'uomo; ma in tutte è più debole la donna che l'uomo. — Certamente. — Dunque le affideremo tutte agli uomini e alle donne nessuna? — E come? — Ma c'è, credo, come diremo, donna per natura atta alla medicina, ed altra no; ed altra che ha disposizioni per la musica, ed altra no. — Ebbene? — ma non c'è donna disposta alla ginnastica nè alla guerra; ⁴⁵⁶ ma è imbellè e non è amica della ginnastica? — Ci credo. — E poi? amica e nemica della sapienza? e animosa e non animosa? — Anche questo. — C'è quindi una donna idonea a far da custode ed un'altra no. O non abbiamo scelta anche tale natura di uomini idonei ad essere custodi? — Questa certamente. — Dell'uomo quindi e della donna è identica la natura per la custodia dello Stato; eccetto che una è più debole, e l'altra più forte. — Risulta chiaro.

VI. — Anche tali donne in conseguenza si debbono trascegliere da tali uomini perchè abitino con essi e con essi facciano la guardia, poichè sono idonee e sono affini ad essi per natura. — Certamente. — E non si debbono attribuire le medesime mansioni alle medesime nature? — Sì, le medesime. — Siam quindi tornati alle conclusioni di prima, ed ammettiamo che non è contro natura impartire la musica e la ginnastica alle donne dei custodi. — Sì, certo. — Le nostre proposte di legge, adunque, non erano chimere o pii desiderii, dacchè legiferavamo conforme a natura: anzi piuttosto le attuali istituzioni, diverse da queste, son risultate, pare, contro natura. — Pare. — Il nostro esame cercava se le nostre proposte fossero possibili ed ottime? — Sì. — Che siano possibili, l'abbiamo concluso? — Sì. — Che sieno ottime, dobbiamo ora vederlo? — È evidente. — Quanto al divenire donna idonea alla custodia, l'educazione degli uomini e delle donne non sarà diversa, tanto più che ha da fare colla medesima natura? — Non sarà diversa. — Che opinione hai su quest'altro punto? — Quale? — Ritieni talun uomo migliore, tal'altro peggiore, o li ritieni tutti eguali? — Niente affatto eguali. — Dunque nello Stato, che fondavamo, credi che noi abbiamo fatti migliori i

custodi, cui siasi impartita l'educazione che abbiamo esposta, ovvero i calzolai educati nel mestiere di fare scarpe? — Tu fai una domanda ridicola, disse. — Lo capisco, dissi. Ma poi? Fra gli altri cittadini non sono essi i migliori? — E di molto. — E le donne ottime fra tutte non saranno queste? — E di molto anch'esse. — C'è per lo Stato bene maggiore che l'avere donne e uomini i migliori possibili? — Non c'è. — E questo sarà l'effetto della musica e della ginnastica adoperate come abbiamo detto? — E come no? — Perciò non soltanto possibile, ma anche ottima norma di legge proponevamo per lo Stato. — Sì. — Si dovranno denudare le donne dei custodi, dacchè si vestiranno di virtù invece che di abiti; e parteciperanno alla guerra ed alla custodia tutta dello Stato, senza attendere ad altro: ma la parte più leggiera di queste mansioni si darà alle donne, piuttosto che agli uomini, stante la debolezza del sesso. E l'uomo che rida delle donne nude, che fanno esercizi ginnastici per ottimo fine, raccogliendo acerbo frutto ⁽¹⁾ del ridicolo, pare non sappia proprio di che ride nè quello che fa. Perchè si ha e si avrà perfetta ragione di dire che l'utile è bello, e il dannoso brutto. — Certamente sì, disse.

VII. — Diciamo pure, veramente, d'essere così scampati ad una delle onde del ragionamento intorno alla legge relativa alle donne, sicchè non siamo interamente andati a fondo stabilendo che debbono essere comuni tutte le mansioni sì dei nostri custodi e sì delle custodi; ed anche il ragionamento è coerente a se stesso nel fare proposte possibili ed utili? — Certamente, disse, sei scampato a onda non piccola. — Ma tu dirai, ripresi io, che non era grossa quando tu vedrai quella che le vien dopo. — Parla, orsù, disse. — A questa ed a tutte le precedenti proposte segue, credo, una legge. — Quale? — Che queste donne sieno tutte comuni a tutti questi uomini, e nessuna coabitati in particolare con nessuno, e siano altresì comuni i figli, e il genitore non conosca il figlio suo, nè il figlio conosca il genitore. — Assai più grossa è quest'onda,

(1) PINDARO, fr. 209.

disse, perchè non si crederà che la proposta sia possibile ed utile. — Non credo, ripresi io, che, quanto all'utile, si dubiterà che non sia massimo bene l'aver le donne in comune ed in comuni i figli, se pure sarà possibile; ma penso che circa la possibilità, o meno, ci sarà discussione grandissima. — Per l'uno e per l'altro punto, riprese lui, ci può essere grande discussione. — Tu mi annunzi, ripresi io, un viluppo di ragionamenti: invece io pensavo di essere sfuggito ad uno sbaraglio nel caso che tu credessi utile la proposta, e mi rimanesse soltanto l'altro, che essa sia possibile o no. — Ma non l'hai fatta franca, riprese lui, a scappare: rendi ragione di entrambe le asserzioni. — Dovrò sottostare alla pena, ripresi io. Ma fammi almeno questo favore: lascia che io me la goda come gli oziosi, che pascono vanamente la loro fantasia quando si trovano a camminare da soli. Essi invero, prima di trovare in che modo realizzeranno un loro desiderio, messa da parte questa difficoltà — per non affaticarsi pensando alla possibilità o meno —, suppongono di avere quello che vogliono, e danno sesto a tutto godendosela ad esaminare che cosa faranno una volta che il desiderio sia divenuto realtà — compiendo oziosa fatica, e rendendo ancor più oziosa l'anima loro. Anch'io però m'infiacchisco, e desidero rimandare ed esaminare più tardi la questione della possibilità: ma ora, nell'ipotesi che questa possibilità ci sia, esaminerò, se tu me lo permetti, quali disposizioni dovranno prendere i governanti, quando la riforma sia compiuta; ed esporrò che la sua attuazione sarà di vantaggio massimo allo Stato ed ai custodi. Questo cercherò di esaminare teco, in primo luogo; più tardi l'altra questione, se tu permetti. — Ma permetto, disse; e comincia l'esame. — Credo veramente, ripresi io, se i governanti saranno degni di questo nome, e così pure i guardiani loro coadiutori, che questi vorranno eseguire gli ordini ricevuti, e quelli impartirli obbedendo essi medesimi alle leggi e ad esse conformandosi nelle mansioni, che abbiamo loro attribuito. — Naturale, disse. — Tu dunque, ripresi io, dacchè, quale legislatore, hai scelti gli uomini, così scegli anche le donne, e ad essi dalle affini per natura quanto più è possibile. Ed essi, avendo in

comune case e pasti, e non possedendo nulla personalmente, staranno insieme, e, accomunandosi nei ginnasi e in tutto l'allevamento, per congenita necessità, credo, verranno tratti all'accoppiamento. Ti pare che ti esponga conseguenze non necessarie? — Necessarie, ma per necessità ⁽¹⁾ non geometriche, riprese lui, bensì amatorie, le quali può darsi che siano più efficaci di quelle nel persuadere e nel trascinare la folla.

VIII. — Molto efficaci, dissi. Ma dopo di ciò, o Glaucone, e l'accoppiarsi a casaccio, o procedere come vien viene, sarebbe un'empietà in uno Stato di beati, e i governanti non lo permetteranno. — Certo non sarebbe giusto, disse. — È chiaro che dopo di ciò faremo nozze, sacre quanto più si possa; perchè quelle sacre sarebbero le più utili. — Certamente sì. — Come 459 dunque saranno utilissime? Rispondimi ad un'altra domanda, o Glaucone; dacchè io vedo in casa tua cani da caccia e molti uccelli di razza ⁽²⁾: forse, per Giove, hai posto mente alle nozze ed alla proliferazione di questi animali? — Di che si tratta? domandò. — Anzitutto fra questi, sebbene siano tutti di buona razza, alcuni non sono e diventano i migliori? — Sì. — Dunque tu cerchi la riproduzione da tutti indifferente-mente, o desideri averla, quanto più è possibile, dai migliori? b — Dai migliori. — E poi? Dai più giovani, o dai più vecchi, o sopra tutto da quelli che sono nel fiore dell'età? — Da quelli nel fiore dell'età. — E se la riproduzione non avviene così, credi tu che peggiorerebbe assai la razza degli uccelli e dei cani? — Io sì, disse. — E che pensi della razza dei cavalli, ripresi io, e degli altri animali? le cose procedono altrimenti? — Sarebbe un assurdo, rispose lui. — Oh oh!, ripresi io, o caro compagno, quanto è opportuno che i nostri compagni sian gran cime d'uomini, se le cose procedono così anche per la razza umana! — Stanno così di certo; ma perchè questa

(1) Necessità (*anánke*) vale anche legge per concetti quali « legge fisica, legge astronomica » e simili.

(2) Basta rammentare il famoso cane d'Alcibiade; gli uccelli tenuti in casa erano, oltre a galline ed a galli, quaglie, pavoni e fagiani: ma questi ultimi erano rarissimi.

necessità? — Perchè, ripresi io, così saranno costretti ad usare molte medicine. E se per corpi che non hanno bisogno di medicine, trattandosi di persone che si sottomettono ad un regime, noi crediamo che basti anche un medico poco bravo; quando invece si deve far ricorso alle medicine, sappiamo che ci vuole un medico valente. — Vero; ma a che miri con questi discorsi? — A questo, ripresi io; c'è il rischio che di molte menzogne e di molti inganni abbian bisogno i governanti pel vantaggio dei governati: e dicevamo che tutti questi spedienti sono utili come le medicine. — E rettamente, disse. — A proposito delle nozze però e della proliferazione cotesta dirittura sembra che assuma una parte tutt'altro che esigua. — E come? — Debbono, dissi, in base alle premesse concordate, gli ottimi congiungersi alle ottime quante più volte si possa; ma i peggiori alle peggiori tutt'all'opposto. E dei primi si deve allevare la prole, degli altri no, se il gregge vuol essere il più perfetto possibile: e che si faccia così non deve saperlo nessuno ⁽¹⁾, eccetto i governanti, se si vuole che l'armento dei custodi si trovi esposto, il meno possibile, a rivolte dei custoditi. — Benissimo, disse. — Dunque per legge si debbono stabilire alcune feste, nelle quali riuniremo le spose e gli sposi: e si debbono celebrare sacrifici, e dai nostri poeti si debbono comporre inni convenienti alla celebrazione delle nozze ⁽²⁾. Ma il numero delle nozze lo rimetteremo ai governanti, perchè serbino, quanto è possibile, costante il numero dei maschi adulti (tenendo conto delle guerre, e delle malattie e di tutti gli accidenti simili), e il nostro Stato, per quanto si può, non diventi nè grosso, nè piccolo. — Bene, disse. — E si debbono fare, credo, abili sorteggi, per modo che i dappoco, di cui si parlava, ad ogni accoppiamento accusino la sorte e non i governanti. — Sì certamente, disse.

IX. — Ai giovani buoni in guerra od in altro si devono dare altre ricompense e premi, ma anche più larga facoltà di

(1) Il segreto era uno dei mezzi di Stato usati da Sparta.

(2) Al posto degli usuali epitalamii.

concubito colle donne, affinchè ci sia anche un pretesto perchè il massimo possibile numero di figli sia procreato da essi. — Giusto. — Orbene i prodotti, che man mano nascono, raccolti dalle autorità a ciò preposte — uomini e donne e miste..., perchè ci saranno pubbliche cariche comuni a uomini e a donne. — Sì. — Dunque, credo, raccoglieranno i figli dei buoni, e li porteranno alla chiusa ⁽¹⁾ presso nutrici che abitano in disparte in un luogo determinato; ma i figli dei cattivi, ed anche quelli degli altri che nascano difettosi, li nasconderanno, com'è d'uopo, in luogo segreto e ignorato. — Se, disse, la razza dei custodi vuol mantenersi pura. — Dunque questi si cureranno anche dell'allevamento, e conducendo alla chiusa le madri, quand'hanno le mammelle turgide di latte, porranno ogni cura affinchè nessuna riconosca il suo; e procurando altre che abbiano latte, nel caso che le prime non siano sufficienti, avranno cura che anche queste allattino per una conveniente durata di tempo; ma le veglie e le restanti fatiche le assegneranno alle balie e alle nutrici? — Non gran pensiero, disse, sarà la procreazione dei figli per le donne dei custodi. — Ma è d'uopo che si faccia così, ripresi io. Ma proseguiamo ad esporre quello che ci siamo proposto.

^e Dicevamo invero che i figli debbono essere procreati da genitori che siano nel fior dell'età. — Vero. — Forse anche a te pare sufficiente durata del fiore dell'età un periodo di venti anni per le donne e di trenta per gli uomini? — Quale periodo? domandò. — La donna, ripresi io, a cominciare da' suoi venti anni fino ai quaranta, pensi a fare dei figli per lo Stato; e l'uomo quando abbia « passato l'eccelso vertice della corsa » ⁽²⁾, d'allora procrei per lo Stato fino ai cinquantacinque anni. —

⁴⁶¹ In entrambi, disse, questa è la stagion fiorente per il corpo e per l'intelletto. — Perciò, se taluno più vecchio o più giovane tenti partecipare alle procreazioni dello Stato, noi diremo che l'atto è empio ed ingiusto, perchè fa concepire per lo Stato

(1) Giacchè sarebbero trattati come agnelli e capretti.

(2) Si suppone sieno parole di Pindaro o di Bacchilide.

un figlio, il quale, qualora altri non se ne accorgesse, nascerebbe senza essere stato concepito dopo i sacrifici e le preghiere, che per le singole nozze fanno sacerdotesse e sacerdoti e tutto lo Stato augurando che sempre da buoni nascano figli migliori e da utili più utili; ma nascerebbe concepito nelle tenebre per effetto di grande libidine. — Bene, disse. — La medesima legge vigerà se taluno di coloro che ancora procreano, tocchi donna nell'età anzidetta, senza che un governante li accoppi: perchè affermeremo che egli dà allo Stato un figlio spurio e illegittimo e non consacrato. — Benissimo, disse. — Quando però, io penso, le donne e gli uomini abbiano oltrepassata l'età del procreare, li lasceremo liberi di unirsi a chi vogliano, eccetto che a figlia, ed a madre, ed alle figlie delle figlie ed alle ascendenti materne; e le donne eccetto che a figlio, ed a padre ed ai loro discendenti e ascendenti, inducendoli in tutti questi rapporti a non volere dare alla luce nessun feto, se taluno fosse concepito; e nel caso di necessità ⁽¹⁾, esporlo, perchè tale bambino non sarebbe allevato. — Di ciò si è parlato a bastanza, disse: ma padri e figli, e quelli che ora dicevi, come si riconosceranno fra loro? — In nessuna maniera, ripresi io; ma tutti i bambini, che nasceranno dentro i dieci, od i sette mesi dal giorno in che uno si è fatto sposo, li chiamerà, i maschi figli, e le femmine figlie: e quelli lo chiameranno padre: ed i nati da questi li chiamerà figli di figli, ed essi li chiameranno nonni ed ave; e quelli nati nel tempo in cui le madri e i padri loro procreavano, li chiameranno sorelle e fratelli, per non avere, come ora dicevamo, contatto fra loro: ai fratelli però e alle sorelle la legge ⁽²⁾ concederà di coabitare, quando l'estrazione a sorte deciderà così, e la Pizia dia la conferma col suo responso. — Benissimo, disse lui.

(1) Cioè se nasce non ostante i tentativi di procurato aborto.

(2) In Atene era per legge in taluni casi obbligatorio che il fratello sposasse la sorella; e il matrimonio tra fratello e sorella fu poi abbastanza frequente in Egitto anche fra Greci.

X. — Questa siffatta comunanza delle donne e dei figli, o Glaucone, prateranno i tuoi custodi dello Stato: ma che essa sia conseguente a tutto l'ordinamento dello Stato, e sia veramente ottima, questo deve avere ora la sua conferma dal nostro ragionamento. O facciamo altrimenti? — Così per Giove, 462 rispose lui. — Principio dell'accordo fra noi non sarà il domandare a noi stessi, quale, per l'andamento di uno Stato, sia il bene che possiamo proclamare massimo di tutti, e che il legislatore deve prefiggersi di raggiungere emanando le sue leggi; e quale sia il massimo male; per esaminare poi se le proposte, che abbiamo fatte, seguano la traccia del bene e non si attengano a quella del male? — Certissimamente, disse. — Conosciamo, per uno Stato, male più grande di quello che lo scinda e ne faccia molti invece di uno? o più gran bene di quello che lo avvinca e lo faccia uno? — No. — Or bene, la comunanza del piacere e del dolore avvince, quando, precisamente, tutti i cittadini per i medesimi eventi e per le medesime perdite provano la stessa gioia e lo stesso dolore? — Certamente sì, disse. — Il diventare invece questi sentimenti cosa privata dei singoli, disgiunge, quando alcuni ricavano troppa gioia ed altri troppo dolore dalle medesime vicende dello Stato e di coloro che vi appartengono? — E come no? — E questo non è l'effetto di una condizione di cose, nella quale non suonino concordemente nello Stato le parole « mio » e « non mio »? e sia il medesimo anche circa « l'altrui »? — Certamente. — Lo Stato nel quale il massimo numero di cittadini usi, pel medesimo oggetto e pel medesimo rispetto, le parole « mio » e « non mio », è desso benissimo regolato? — E molto. — E quello Stato che abbia strettissima somiglianza ad unica persona? Quando, per esempio, il dito di uno di a noi riceve un colpo, tutta la comunanza del corpo e dell'anima (fondata nella subordinazione all'elemento in essa dirigente) lo sente; e tutta intera si duole insieme alla parte; e così diciamo che l'uomo prova dolore al dito: e il medesimo vale per qualsiasi membro dell'uomo, quando una parte è afflitta da dolore o confortata dal piacere. — Vale il medesimo, disse: e, quanto a ciò che tu domandi, lo Stato che meglio procede è quello

più simile a siffatto uomo. — Quando, credo io, un cittadino e provi checchezza, o bene o male, tale Stato affermerà appunto che è suo il membro che sente, e tutto gioirà anch'esso e soffrirà. — Necessariamente, disse; almeno lo Stato che abbia buone leggi.

XI. — Sarebbe tempo, ripresi io, di ritornare al nostro Stato e ricercare se le conclusioni del nostro ragionamento abbiano per l'appunto riscontro in questo nostro o piuttosto 463 in un altro qualsiasi Stato. — Certo si deve fare la ricerca, disse. — Che dunque? Ci sono, anche negli altri Stati, governanti e popolo, e ci sono anche in questo? — Ci sono. — E tutti questi si chiameranno l'un l'altro cittadini? — E come no? — Ma oltre al nome di cittadini, qual'altro nome negli altri Stati il popolo darà ai governanti? — In molti il nome di padroni; e negli Stati retti a democrazia userà proprio il nome di governanti. — E che nome userà il popolo del nostro Stato? b Oltre che « cittadini », come chiamerà i governanti? — Salvatori e guardiani, disse. — Ed essi che nome daranno al popolo? — Pagatori e nutritori. — E i governanti degli altri Stati come chiamano il loro popolo? — Servi, disse. — E con qual nome si chiamano fra loro i governanti? — Colleghi di governo. — Ed i nostri? — Colleghi di custodia. — Mi puoi dire se fra i governanti degli altri Stati taluno può salutare qualche collega come suo familiare e tal altro come estraneo? — Anzi, molti. — Orbene ritiene e dice suo chi gli è c familiare, e come non suo l'estraneo? — Così. — E i tuoi custodi? Qualcuno di essi potrebbe ritenere o chiamare estraneo taluni dei colleghi di custodia? — In nessun modo, disse; perchè in chiunque s'imbatta uno di essi, crederà di incontrare o sorella o padre o madre o figlio o figlia o loro discendenti e ascendenti. — Benissimo, ripresi io; ma dammi ancora un'altra risposta: ti limiterai a dar loro, per legge, i nomi di parentela, od anche prescriverai che in tutti gli atti si comportino in maniera conforme a questi nomi, e riguardo ai d padri comanderai di fare quanto prescrive la legge, che concerne il rispetto verso i padri, e le cure che loro si debbono, e l'obbedienza verso i genitori, mancando ai quali doveri non

si avrà bene nè dagli dèi nè dagli uomini, perchè commetterebbe empietà ed ingiustizia chi si comportasse altrimenti? Queste massime, ovvero altre, tutti i cittadini faranno subito risuonare agli orecchi dei fanciulli ne' riguardi de' padri (che
e altri loro indichi come tali) o degli altri congiunti? — Queste, disse: perchè sarebbe ridicolo se pronunciassero soltanto vane parole non accompagnate da fatti. — In questo Stato adunque, più che in tutti, quando ad uno le cose vadano bene o vadano male, si accorderanno nel dire la parola che ripetiamo, dicendo: le cose mie vanno bene, o le cose mie vanno
464 male. — Verissimo, disse lui. — Ma a questo convincimento ed a questa parola dicevamo che si accompagnano piaceri e dolori provati in comune? — E dicevamo bene. — Dunque i nostri cittadini parteciperanno in comune a tutto, e tutto diranno « mio »; e, partecipandovi, avranno massimamente comunanza di dolore e di piacere? — Certo. — Ma di ciò è causa, oltre a tutto l'ordinamento, anche la comunanza delle donne e dei figli stabilita pei custodi? — Colla massima certezza, disse.

b XII. — Si è riconosciuto che questo è bene massimo per lo Stato, paragonando il buon andamento dello Stato alla maniera onde un corpo prova dolore o piacere per un suo membro. — E rettamente l'abbiamo riconosciuto, disse. — Ci è quindi risultato che la comunanza dei figli e delle donne, istituita per i guardiani, è causa del massimo bene per lo Stato. — Certo, disse. — E concordiamo colle precedenti affermazioni. Dicevamo infatti che questi non debbono possedere personalmente nè case, nè terre, nè alcun avere; bensì, rice-
c vendo dagli altri il nutrimento, a compenso della guardia, debbono consumarlo tutti in comune, se vogliono essere realmente custodi. — Bene, disse. — Non forse però, dico, le precedenti proposte e le attuali li rendono ancor più veri custodi, e fanno sì che non scindano la città, usando la parola « mio » non per la stessa cosa, ma chi per questa e chi per quella, tentando taluno di tirare a casa sua ciò che può, senza che
d ne partecipino gli altri; e parimenti un altro alla sua, ch'è diversa — si tratti poi di dir sua una donna, o suoi de'

figli per ciascuno diversi: cercando procurarsi piaceri e dolori diversi, ciascuno per sè; ma ottengono che tutti abbiano una stessa opinione del « proprio », e, tendendo al medesimo scopo, partecipino tutti, colla massima eguaglianza possibile, al dolore ed al piacere? — Certamente, disse. — E poi? processi e querele degli uni contro gli altri non sgombreranno lungi da essi, a dir così, pel fatto che non posseggono nulla, se non la loro persona, e tutto il resto è in comune? e perciò possono starsene fuori dalle agitazioni, che agitano gli altri uomini pel possesso di ricchezze, o figli, o congiunti? — Senza fallo ne sono stati liberati. — E certamente, a tenor di giustizia, non vi saranno fra essi neppure processi di violenza, nè di oltraggio. Perchè noi affermeremo che è bello e giusto per i coetanei difendere i coetanei, e stabiliremo l'obbligo della cura e dell'integrità della persona. — Bene, disse. — Ma questa legge, ripresi io, presenta un altro vantaggio, che, qualora taluno si adirasse con un altro, sfogando in questo la sua ira, meno facilmente trascenderebbe a maggiori eccessi. — Certamente. — Si prescriverà inoltre che un anziano governi e punisca tutti i giovani. — Chiaro. — Veramente un giovane, salvo che i governanti non lo comandino, non vorrà usare altra violenza contro un vecchio, nè batterlo — com'è naturale; e penso che neppure l'oltraggerà altrimenti: perchè sono sufficienti i due custodi che glielo impediscono, cioè timore e rispetto — rispetto, che gli impedirà di toccare i genitori; timore, che alla vittima vengano in aiuto gli altri, alcuni come figli, altri come fratelli, altri come padri. — Così succede, disse. — Così certamente, per effetto delle leggi, avrebbero pace fra di loro? — Molta. — Se questi fra loro non tumultuano, non c'è da temere che il resto dello Stato si scinda in due, opponendosi a questi, ovvero formando partiti suoi. — Certamente no. — Ma non saprei indurmi a parlare di altri inconvenienti minimi (che sarebbe sconveniente ricordare), dai quali sarebbero liberati: l'adulazione cioè dei poveri verso i ricchi; e le difficoltà e i dolori, che si provano per allevare i figli e nel procurarsi i mezzi per mantenere quei di casa, ora contraendo debiti, ora negando di essere

debitori, ora cercando di procurarsi denaro come che sia e affidandolo a donne ed a famigli, dandone loro l'amministrazione — insomma tali e tante noie, o amico, che ognuno conosce, e che sono ignobili e non degne che se ne parli.

d XIII. — Lo vedrebbe anche un cieco, disse. — Saranno liberi da tutte queste seccature, e vivranno una vita più beata di quella, che pur si ritiene beata, vissuta dai vincitori Olimpici. — Come? — Questi vincitori vengono reputati felici, perchè hanno una piccola parte di ciò che hanno i nostri: perchè la vittoria dei nostri è più bella, e più larghi sono gli alimenti forniti a pubbliche spese. Ed infatti la loro vittoria è la sal-
e vezza dello Stato; e corrispondono a corona — per essi e pei figli — gli alimenti e quant'altro occorre alla vita; e ricevono ricompense dalla patria stessa, finchè restano in vita, e, morti, hanno degna sepoltura ⁽¹⁾. — Belle ricompense certamente, disse. — Ti rammenti però, ripresi io, che nella discussione
466 precedente ci colpì un'osservazione, non so di chi fra voi ⁽²⁾, che cioè noi non faremmo felici i custodi, perchè, mentre potrebbero avere tutti i beni dei cittadini, non ne avrebbero nessuno? e noi abbiamo detto che, presentandosi l'opportunità, avremmo riesaminata la questione, ma pel momento faremmo custodi i custodi, e cercheremmo di fare felice il più possibile lo Stato, ma non mireremmo ad una sola classe dello Stato cercando di formarla felice? — Rammento, disse. — Ebbene? Ora la vita dei guardiani, dato che sia molto
b più bella e migliore che la vita dei vincitori Olimpici, sarebbe paragonabile alla vita dei calzolai, o di altri operai, o degli agricoltori? — A me pare che no, disse. — Ma davvero, come anche prima dicevo, è giusto dire anche adesso, che se il custode cercherà di diventare felice in tal maniera da neppur essere custode, e non si contenterà di una vita così misurata e sicura e, come noi affermiamo, ottima; ed invece, in materia di felicità, gli salterà addosso una stolta e baldanzosa

(1) Cfr. *Ippia Maggiore*, 291 d.

(2) Pag. 419 a.

opinione, e lo spingerà ad appropriarsi colla forza tutti i beni esistenti nello Stato, allora dovrà conoscere che realmente era sapiente Esiodo, quando diceva che è più il mezzo che il tutto ⁽¹⁾. — Se egli segue il mio consiglio, disse, non si scosterà da questo tenor di vita. — Ammetti in conseguenza, ripresi io, la comunanza fra uomini e donne, quale l'abbiamo esposta, e quanto all'educazione, e quanto ai figli, e quanto alla custodia degli altri cittadini, sia che esse restino in città, sia che vadano alla guerra; e ritieni che debbano partecipare alla custodia, e andare anch'esse a caccia, come fanno le cagne, ed avere tutte le mansioni in comune, quanto è possibile; e pensi che facendo così operino benissimo e non contro la natura del sesso femminile in confronto del maschile, per la quale anzi i due sessi son fatti per consociarsi. — L'ammetto, disse.

XIV. — Dunque, ripresi io, resta ancora a decidere se anche fra gli uomini, come fra altri animali, è possibile che esista e sorga questa comunanza, e come sia possibile? — Tu hai prevenuto, disse, la mia interruzione. — Quanto alle operazioni di guerra io credo, dissi, sia chiaro in qual modo guerreggeranno. — E come? domandò lui. — È chiaro che in comune parteciperanno alla campagna, ed inoltre condurranno alla guerra i ragazzi maturi, affinchè facciano come i ragazzi dei lavoratori, i quali vedono i lavori che dovranno poi fare quando saranno adulti; ma, oltre al vedere, questi ragazzi debbono fare tutti i servizi necessari in guerra e prendersi cura dei padri e delle madri. O non hai osservato, rispetto a' mestieri, che per esempio i figli dei vasai per lungo tempo fanno da inservienti assistendo ai lavori prima di mettersi a fare anch'essi i vasai? — Certo. — Debbono dunque avere questi più diligenza dei custodi nell'educare i propri figliuoli coll'esperienza e coll'assistere ai lavori, che loro saranno proprii? — Sarebbe ridicolo, disse. — Veramente ogni animale combatte valorosamente, qualora gli sia vicina la prole. —

(1) ESIODO, *Op. e giorni*, 40.

È così. Ma c'è non piccolo rischio, o Socrate, che in caso d'insuccesso (come ne capitano in guerra) mandino in rovina, oltre a se stessi, anche i figli, e così rendano impossibile allo Stato di riaversi. — Tu dici il vero, ripresi io: ma anzi tutto tu credi che si debba fare in modo di non correre mai pericolo? — Niente affatto. — E poi? se è d'uopo correre rischio, non si deve farlo in cosa che, riuscendo, li renda migliori? — Certo. — Ma credi sia piccolo vantaggio, e non meriti che si corra un rischio, il fatto che fin da ragazzi i futuri guerrieri vedano, o meno, le operazioni di guerra? — No, ma anche giova nel senso che tu dici. — Perciò si deve provvedere a fare in modo che i ragazzi vedano la guerra; ma è necessario inoltre procurare loro sicurezza; e allora andrà bene. Così? — Sì. — Or dunque, ripresi io, anzi tutto i loro padri non saranno ignari, ma intenditori, quanto possono essere uomini, delle spedizioni militari, e sapranno distinguere quelle pericolose e quelle no. — Naturale, disse. — A queste li condurranno, a quelle eviteranno di condurli. — Bene. — E, ripresi io, eleggeranno a loro capi non i più dappoco, ma quelli idonei per esperienza e per età ad essere condottieri e guide di fanciulli. — Sta bene. — Però, diremo, contro l'aspettazione a molti sono capitati molti disastri. — Certo. — Per tali eventi, o amico, è d'uopo dar subito le ali ai fanciulli, perchè in caso di bisogno possano volar via e scampare. — Che vuoi dire? domandò. — È d'uopo metterli a cavallo più giovani che sia possibile e, quando abbiano imparato a cavalcare, si debbono condurre a vedere le battaglie montati su cavalli non focosi o da guerra, ma veloci e docili il più possibile. Così infatti vedranno benissimo quanto li interessa, ed avranno la massima sicurezza, in caso di bisogno, per salvarsi seguendo gli anziani, che siano i loro duci. — Mi sembra che tu abbia ragione, disse. — E come comportarsi nelle guerre? come debbono regolarsi i tuoi soldati e con se stessi e coi nemici? il modo ch'io penso, è giusto o no? — Dillo cotesto modo, disse. — Chi di loro, dissi, lasci la sua schiera, o getti le armi, o compia per viltà qualche altro atto simile, non si deve ridurlo ad operaio o agricoltore? — Certamente sì. — Chi cade vivo

in potere dei nemici non lo si deve cedere, come in dono, a quelli che l'hanno fatto prigioniero, perchè facciano ciò che vogliano della loro preda? — Certamente. — Chi primeggia per valore, e ne consegue gloria, non ti pare che anzi tutto durante la campagna debba essere incoronato a turno dai giovinetti e ragazzi suoi commilitoni? o no? — A me pare che sì. — E poi? gli porgeranno la destra? — Anche questo. — Ma quest'altra proposta, ritengo, ripresi io, non l'approverai più. — Quale? — Che possa baciare ed essere baciato da ognuno. — Più di qualsiasi altra l'accetto, disse; ed aggiungo alla legge che, finchè dura la campagna, non possa opporgli un rifiuto nessuno di coloro che egli voglia baciare, affinchè anche, se altri si trovi ad essere innamorato di maschio o di femmina, tenda con più ardore a conseguire il premio del suo valore. — Bene, ripresi io. Però che al valoroso si apprestino più nozze che agli altri, e che di fronte agli altri egli goda molte volte del vantaggio dei sorteggi, allo scopo che da lui si abbiano prodotti nel maggior numero possibile, è già stato detto. — L'abbiamo detto, disse.

XV. — Veramente anche secondo Omero è giusto onorare di siffatti premi i giovani valorosi. Ed infatti Omero dice che Agamennone onorò Aiace, dopo le sue splendide prove di valore, con ampi terghi bovini⁽¹⁾, essendo ricompensa idonea a guerriero vigoroso e valoroso quella, che, oltre ad onorarlo, gli accresca le forze. — Benissimo, disse. — Perciò, ripresi io, in ciò daremo retta ad Omero. Ed anche noi certamente nei sacrifici ed in tutte le occasioni simili, onoreremo i valorosi, in quanto risultino valorosi, e con inni e coi premi, che ora dicevamo, ed inoltre con seggi speciali e carni e coppe ricolme⁽²⁾, perchè, onorandoli, possiamo mettere in grado i valorosi, uomini e donne, di fare le loro prove. — Benissimo, disse. — Sia: e chi, fra i morti in guerra, sia perito dando prova di valore, non diremo anzi tutto che è della

(1) *Iliad.*, 7, 321 sgg.

(2) *Iliad.*, 8, 162.

stirpe aurea? ⁽¹⁾ — Certissimamente. — Ma non crederemo ad Esiodo ⁽²⁾ che quelli di tale qualità, una volta morti,

469 vanno, santi dèmoni, sulla terra errando, e propizi,
via scacciando il male, de' mortali si fanno custodi? —

Glielo crederemo. — Dopo avere perciò interrogato il dio come si debbano seppellire questi defunti simili a dèi e a numi, e con questi speciali onori, li seppelliremo così e con quella distinzione che il dio ci indichi? — E perchè non dovremmo fare così? — Ed in seguito cureremo e adoreremo
b le loro tombe come di numi? e faremo il medesimo, quando per vecchiaia o per altra ragione muoia taluno di coloro che in vita sono stati giudicati segnatamente valorosi? — È giusto, disse.

E poi? coi nemici quale contegno terranno i nostri soldati? — Quale mai? — Anzi tutto, a proposito di schiavitù, credi giusto che i greci riducano in schiavitù città greche, ovvero è giusto che, fin dove lor riesca, neppure debbano permettere ad altra città di farlo, istituendo l'usanza di risparmiare la stirpe greca allo scopo di evitare che essa cada
c schiava dei barbari? — Ci sono, per tutti, tutti i vantaggi, disse, a risparmiarla. — Nè si deve comprare schiavo greco, ma consigliare agli altri greci di seguire l'esempio? — Certamente, disse; e così si volgerebbero piuttosto contro i barbari e si asterrebbero dai loro. — E poi? Dopo la vittoria, ripresi io, spogliare i morti non soltanto delle armi è bello? ciò non dà forse un pretesto ai vili di non avanzarsi contro il nemico che combatte, quasi che si faccia una bella cosa
d ad aggirarsi chini sui morti; e molti eserciti non hanno subito disastri per questa rapina? — Certo. — Non ti pare atto villano e da avaro lo spogliare un morto, e non è da femminil piccolezza di mente credere che il nemico sia il corpo del

(1) Cfr. III, 451 a.

(2) Esiodo, *Op. e g.*, 122 sgg.

morto, quando il nemico si è allontanato abbandonando quello con cui combatteva: o credi che coloro i quali si comportano così facciano qualcosa di diverso dai cani, che sfogano la rabbia contro i sassi che li hanno colpiti, quando non possono pigliarsela con chi li ha colpiti? — Nulla di diverso, disse. — Perciò si debbono proibire le spogliazioni dei morti e abolire invece la proibizione di raccogliere i cadaveri? — Si debbono eliminare certamente, per Giove, disse.

XVI. — Nè porteremo ai templi le armi per consacrarvele come doni votivi, specialmente trattandosi di armi dei greci, se ci sta a cuore l'affetto dovuto agli altri greci: piuttosto temeremo che sia una profanazione il portare ad un tempio armi tolte a' nostri congiunti — a meno che il dio dica diversamente. — Benissimo, disse. — E poi? E poi saccheggeranno la terra greca e bruceranno le case, i soldati, a danno dei nemici? — Ti sentirei volentieri, disse, esporre la tua opinione. — A me veramente, ripresi io, pare che non debbano fare nè l'una nè l'altra cosa, ma prendere il raccolto dell'anno; e per quali motivi, vuoi che te lo dica? — Certamente. — A me sembra che alle due parole « guerra » e « tumulto » ⁽¹⁾ corrispondano due fatti diversi, che riguardano due specie di contrasto. Per l'inimicizia contro un congiunto si usa la parola tumulto, e per quella contro l'estraneo si usa la parola guerra. — Non dici nulla che non sia a modo. — Guarda se anche quello che dirò sia a modo. Affermo infatti che la stirpe greca è tutta congiunta e consanguinea, ma di fronte ai barbari è straniera ed estranea. — Bene, disse. — Quando i greci pugnano coi barbari ed i barbari coi greci, noi diremo che essi guerreggiano e sono per natura nemici, e tale inimicizia è da chiamare guerra: invece greci di fronte a greci, quando facciano il medesimo, per natura sono amici, ma la Grecia per questo rispetto è inferma e tumultua, e questa inimicizia s'ha da chiamare tumulto. —

(1) In greco è *stasis*; uso « tumulto », latineggiando; chè per i Romani *tumultus* fu la guerra dentro i confini dell'Italia. Si vuol distinguere la guerra civile dalla guerra contro gli stranieri.

Io assento al tuo parere, disse. — Guarda, dissi, che in quello che noi ci accordiamo nel chiamare tumulto, quando capita qualcosa di simile ed in uno Stato c'è lotta per divisione dei partiti, ove quelli di un partito devastino i campi e brucino le case dell'altro partito, guarda come sembra disgraziato il tumulto, e nessuno dei partiti è giudicato amante della patria — perchè, altrimenti, non avrebbero mai osato devastare la loro nutrice e madre; e sembra invece moderazione che i vincitori prendano il raccolto dei vinti, e pensino che si farà la pace e non sempre guerra. — Certamente, disse; questo pensiero è di persone molto più miti che non
471 l'altro. — E poi? dissi; lo Stato che tu fondi non sarà greco? — Dev'essere, disse. — Dunque saranno anche buoni e miti? — Molto. — E non sentiranno affetto pei greci? e non reputeranno che la Grecia sia congiunta da vincoli di famiglia, e non parteciperanno alle cerimonie religiose degli altri greci? — Certo, disse. — Perciò la divergenza con altri greci la reputeranno tumulto contro gente della loro famiglia, e non la chiameranno guerra? — No certamente. — E agiranno pensando che si verrà alla pace? — Certamente. — Benevolmente li castigheranno, non spingendo la punizione fino alla schiavitù ed alla rovina, comportandosi da censori e non da nemici di guerra. — Così, disse. — Nè, essendo greci, devasteranno la Grecia, nè bruceranno abitazioni, nè riterranno che in ciascuno Stato tutti siano loro nemici, e uomini e donne
b e fanciulli, ma che pochi sempre sono i nemici responsabili del contrasto; e per tutte queste considerazioni nè vorranno saccheggiare le loro terre (stimando che i più sono amici), nè rovinarne le case, ma proseguiranno le ostilità soltanto sino a quando i responsabili siano costretti dagli irresponsabili e danneggiati a pagare il fio. — Io, disse, accetto che i soldati del nostro Stato debbono comportarsi così contro gli avversari; ma contro i barbari procedere come
c ora i greci fra loro. — Facciamo anche questa legge per i custodi — non devastare terre e non incendiare case? — Facciamola, disse, e dichiariamo che vanno bene queste proposte e le precedenti.

XVII. — Mi sembra però, o Socrate, che se altri ti lasciasse continuare su codesto argomento, tu non ti ricorderesti mai di quello che dianzi hai messo da parte per tener tutti questi discorsi, di dimostrare cioè che questo governo è possibile, ed in qual modo è possibile; dappoichè, se si attuasse, avrebbe tutti i beni quello Stato in cui si attuasse: anzi io posso aggiungere quei beni che tu tralasci: che, cioè, anche contro i nemici combatterebbbero benissimo, perchè gli uni non abbandonerebbero gli altri, conoscendosi e chiamandosi col nome di fratelli, di padri, di figli; e se anche il sesso femminile partecipasse alla campagna, collocato sia in prima fila, sia anche alla retroguardia (e per fare paura ai nemici e per averne soccorso in caso di necessità), io so che per questo sarebbero invincibili; e quanti beni in tempo di pace siansi tralasciati ed essi avrebbero, io vedo; ma fa conto che io riconosca che ci sarebbero tutti questi beni ed infiniti altri, qualora si recasse in atto questo governo, e perciò non intrattenerti più oltre a parlarne: e cerchiamo oramai di persuadere noi stessi che la cosa è possibile, ed in quale maniera è possibile; e a tutto il resto facciamo tanti saluti. — All'improvviso, ripresi io, ti sei slanciato di corsa all'assalto del mio ragionamento, e non perdoni il mio indugio. Forse infatti tu non sai che dopo essere scampato a due onde, sono ora sospinto da te contro la terza, che è la più grossa e pericolosa: quando però tu l'avrai veduta e udita, mi accorderai completo perdono riconoscendo che a ragione io esitavo ed avevo paura di trattare ed esaminare una proposta così lontana dalla comune opinione. — Quante più parole dirai in tal caso, tanto meno ti si concederà da noi che tu non dica come è possibile che si attui questo governo. Ma parla e non perdere tempo. — Dunque, ripresi io, è d'uopo rammentarci che siamo giunti a questo punto cercando che cosa sia giustizia e ingiustizia. — È d'uopo rammentarcene; ma che c'entra? — Nulla; ma qualora troviamo che cosa è giustizia, reputeremo forse che l'uomo giusto non debba differire da lei, ma debba in tutto essere tale quale è la giustizia? ovvero ci contenteremo che le si avvicini il più possibile, e partecipi di essa più di chicchessia? — Ci conten-

teremo di questo, disse. — Per avere un modello, ripresi io, esaminavamo che cosa sia la giustizia in sè e che cosa l'uomo perfettamente giusto, ove esista; e quale sarebbe, se tale: e parimenti l'ingiustizia e il sommamente ingiusto, affinchè tenendo dinanzi agli occhi in quale stato ci apparissero rispetto alla felicità ed al suo contrario, fossimo costretti, anche riguardo a noi stessi, a dire che quanto più altri fosse simile ad essi, tanto più simile alla loro avrebbe la sorte; ma non più allo scopo di dimostrare che ciò è possibile. — Cotesto che dici è vero. — Credi dunque che un pittore sarebbe meno bravo se, dopo aver dipinto il modello dell'uomo bellissimo e dopo aver riprodotto bene tutti i tratti nella pittura, non potesse dimostrare che è anche possibile esista un tale uomo? — Per Giove, disse, io non lo crederei. — Ebbene, e noi, col nostro ragionamento, non ci siamo fatto un modello di Stato buono? — Certamente. — Credi dunque che noi si avrebbe meno ragione, se non potessimo dimostrare che è possibile per uno Stato un governo, quale si diceva? — La verità è certamente questa, ripresi io; ma se, in grazia tua, debbo anche assumermi di dimostrare in qual maniera e per qual rispetto sarebbe maggiormente attuabile, per questa dimostrazione accordiamoci un'altra volta su di un punto, come dianzi si è fatto. — Su quale? — È possibile che i fatti corrispondano al pensiero, ovvero, per natura, il fatto meno della parola riesce ad avvicinarsi alla verità, anche se altri non la pensi così? ma tu co-
473 testo lo ammetti o no? — L'ammetto, disse. — Perciò non costringermi a indicarti effettuato nella realtà tutto ciò che ti hanno esposto le mie parole; ma, se saremo capaci di trovare in qual modo uno Stato potrebbe avere un governo vicino, più che si possa, all'ideale che ti ho esposto, dovrai dire che io sono riuscito a trovare la dimostrazione, che mi richiedi, della sua attuabilità. O non ti contenteresti di ciò? io davvero me ne contenterei. — Anch'io, disse.

b XVIII. — Dopo di che sforziamoci di cercare e dimostrare che cosa ora va male negli Stati, ed impedisce che siano governati così, e quale sia il menomo cambiamento necessario perchè a tal forma di governo giunga uno Stato; o mediante

un cambiamento; o, se no, due; o, se no, nel minimo numero e della minima entità possibile. — Sì, è giusto, disse. — Veramente, ripresi io, credo di poter mostrare quale sia il cambiamento, che basta a mutare lo Stato; non è però cambiamento di piccola entità, nè facile, sebbene possibile. — Quale cambiamento? domandò. — Io procedo, ripresi, a quella proposta che abbiamo paragonato all'onda più grossa; ma io l'esporrò; anche se l'esporsi mi copra come di un'onda di irrisione e d'infamia. Sta attento a ciò che dirò. — Dillo, disse. — Se, ripresi io, o i filosofi non regnino negli Stati, o quelli che ora chiamiamo re e principi non pratichino legittima e buona filosofia, e non si congiungano insieme potere politico e filosofia ⁽¹⁾, ed a forza non si escludano i molti che tendano solamente all'una o solamente all'altra, non è possibile per gli Stati la cessazione dei mali, o caro Glaucone; e neppure, credo, per il genere umano; nè prima diverrà possibile e vedrà la luce del sole quella forma di governo, che abbiamo esposta. Questa è la difficoltà, che da un pezzo mi faceva esitare a parlare, chè vedevo avrei fatta proposta troppo lontana dalla comune opinione. Però è malagevole che altri giunga a scorgere che non è possibile avere altrimenti la felicità o in privato o nella vita pubblica. — E lui: o Socrate, disse, hai buttato fuori tale parola e tale discorso, che, per averlo detto, tu ritieni che molti e molti, e non dappoco, ora, quasi gettate le vesti, vogliano prendere la prima arma, che capiti a ciascuno, e slanciarsi di corsa contro di te per sottoposti a memorabile strazio: ma se non trovi argomenti per difenderti da costoro e scampare, tu veramente sarai beffato e pagherai il fio. — Ma di ciò, ripresi io, non sei tu responsabile? — Ed io ho fatto bene, disse: però non ti tradirò, ma ti difenderò coi mezzi che posso, cioè col mostrarti il mio affetto e col farti animo; e, forse, risponderei alle tue domande con più attenzione che altri. Ma tenendo presente che tu hai tale ausiliario, tenta di mostrare agli increduli che le cose stanno come tu dici. — È d'uopo tentarlo, ripresi io, poichè anche

(1) Cfr. *Epistol. Platon.*, 7, 326 b.

tu mi presti così forte concorso. Mi sembra adunque necessario, se vogliamo sfuggire a coloro de' quali tu parli, determinare quali noi diciamo debbano essere i filosofi per osare l'affermazione, che essi debbono governare; affinchè, messili in evidenza, ci si possa difendere dimostrando che a taluni per natura si addice dedicarsi alla filosofia e stare a capo dello Stato, altri invece non debbono dedicarvisi, limitandosi a seguire chi sta a capo. — Sarebbe tempo di venire a questa determinazione. — Orsù, seguimi per di qua, se ci riuscirà in qualche modo di spiegarci bene. — Via, disse. — Sarà il caso di rammentarti, ripresi io, ovvero ti rammenti da te, che quegli, di cui diciamo che ama un qualche oggetto, deve, evidentemente, nel caso che l'espressione sia giusta, non già amarlo parte sì e parte no, bensì amarlo tutto?

d XIX. — Pare che sia il caso che tu me ne rammenti, perchè io non me ne intendo affatto. — Ad altri, dissi, si addirebbe, o Glaucone, dire quello che dici tu. Ma a uomo d'indole amorosa non si addice il dimenticare, che tutti quelli, che sono nel fiore della gioventù, stuzzicano ed eccitano chi è amatore di ragazzi ed ha temperamento amoroso, perchè gli sembrano degni di attenzione e di carezze. O non vi comportate così coi belli? quello che ha il naso all'insù lo loderete chiamandolo biricchino; e il naso aquilino d'un altro e lo dite naso da re; e chi ha un naso intermedio fra queste due forme lo chiamate regolarissimo; e dite che i bruni hanno un aspetto virile, e che i bianchi sono figli degli dèi: e «dolce pallore» credete sia un'espressione creata da qualcun altro e non da un amante, il quale volesse vezzeggiare, e si adat-
475 tasse volentieri al pallore se unito al fior di giovinezza? insomma trovate tutti i pretesti e usate tutte le espressioni per non rinunciare a nessuno di coloro che sono nel fiore dell'età. — Se vuoi, disse, riferirti al caso mio col dire che gli amorosi fanno così, te lo concedo in grazia del ragionamento. — E poi? ripresi io: gli amatori del vino non vedi tu che si comportano allo stesso modo mostrando il loro affetto per ogni vino sotto ogni pretesto? — E come! — E gli amanti degli onori tu vedi, cred'io, che, se non riescono ed avere il

grado di capitano, si accontentano di quello di caporale ⁽¹⁾, ed invece di essere onorati da persone altolocate e da maggiorenti, si contentano di essere onorati da gentuccia e persone dappoco, perchè sono troppo bramosi di onori. — Certamente. — E rispondi con sì o con no a quest'altra domanda: quegli che noi diciamo bramoso di qualche oggetto, affermeremo che lo brami in ogni sua specie, ovvero in taluna sì, in taluna no? — In tutte. — Dunque anche pel filosofo affermeremo che è desideroso di sapienza, non però di questa sì e di quella no, bensì di tutta? — Vero. — Ma chi ha a noia gli studi, specialmente se giovane, e non può rendersi ancora conto dell'utile e del non utile, noi non affermeremo che sia amatore degli studi nè della sapienza; come quegli che è di difficile contentatura in fatto di cibi, non diremo che abbia fame e desiderio di cibi, nè diremo che sia amatore di cibi, ma schifacibi. — E diremo giustamente. — Ma chi di buona voglia desidera gustare ogni studio, e volentieri si dedica ad imparare, e non se ne sazia mai, questi giustamente lo diremo filosofo e amator di sapienza. Così? — E Glaucone disse: costoro saranno troppi, e saranno bei tipi! Infatti tutti coloro che amano vedere spettacoli mi sembra che appartengano a questa schiera, perchè loro piace di sapere; ma quelli che amano di udire, sono troppo bei tipi per collocarli fra gli amatori di sapienza, perchè a discorsi e discussioni, quali facciamo noi, di loro iniziativa non vorrebbero mai venire; ma, quasi avessero locata l'opera dei loro orecchi per sentire tutti i cori, girano per le feste Dionisiache, non tralasciandone nessuna, nè della città nè della campagna ⁽²⁾. Tutti costoro adunque ed altri, che si dedicano a tali occupazioni ed alle arti

(1) Allo *stratègòs* erano subordinati dieci *taciarchoi* e trenta *trittyarchoi*, cioè comandanti di una *trittys*. Ogni tribù o *phyle* comprendeva tre *trittys*. — Si rammenti che «caporale» ha nella storia della terminologia militare anche altri significati oltre quello per noi ora abituale, pel quale si presta, credo, al contrapposto a «capitano», rendendo il «*trittyarchos*» ateniese.

(2) Oltre le feste Dionisiache, grandi e piccole della città, c'erano anche quelle dei *demì* dell'Attica; anche queste Dionisiache rusticane avevano i loro cori ed i loro spettacoli teatrali.

infine, li chiameremo amatori di sapienza e filosofi? — Niente affatto, risposi, ma simili ⁽¹⁾ ai filosofi.

XX. — Ed i veri filosofi, domandò, chi sono per te? — Quelli, risposi io, che amano contemplare la verità. — Sta bene anche cotesto, disse; ma come lo dimostri? — Non sarebbe certamente facile con un altro; ma io credo che tu questo me lo
 476 ammetterai. — Che cosa? — Che, essendo « bello » contrario a « brutto », « bello » e « brutto » sono due e non uno. — E come no? — Dunque poichè sono due, ciascuno di essi è uno? — Anche questo. — E per il giusto e l'ingiusto, e il buono e il cattivo, e per tutte le idee si può ripetere che ciascuna idea è una; ma, dovunque si presentano, associandosi a fatti, a corpi, ad altre idee, ciascuna appare multipla. — Hai ragione, disse. — Così in vero, ripresi io, procedo alla distinzione, collocando da una parte quelli che tu ora dicevi amanti
 b di vedere, e amanti di arti, e pratici, e dall'altra quelli, de' quali si ragiona, i quali soli possono rettamente venir chiamati filosofi. — Che vuoi dire? domandò. — Quelli, risposi io, i quali amano udire e vedere, desiderano le belle voci, e le belle persone, e le belle figure, e tutto ciò che si ottiene con tali mezzi; ma il loro intelletto non ha la capacità di vedere e desiderare la natura del bello in se stesso. — Certamente è così, disse. — Quelli però che sono capaci di accedere al bello in se stesso e vederlo in se stesso, sono pochi? — Certa-
 c mente. — Quegli adunque, il quale concepisce cose belle, ma nè concepisce la bellezza in se stessa, nè, se altri lo guidasse alla conoscenza di essa, sarebbe capace di seguirlo, ti pare viva in sogno o in veglia? Attento! Il sognare non consiste nel ritenere, o in sogno o nella veglia, che l'immagine non sia l'immagine ma sia la realtà? — Io veramente, rispose lui, direi che il sognare corrisponde a codesto. — E poi? chi al contrario concepisce il bello in se stesso ed è capace di contemplarlo, sia in se stesso, sia negli esseri che ne partecipano,
 d e non scambia gli esseri, che ne partecipano, col bello, nè

(1) *Simile* qui è nel senso che ha p. es. in *similoro*, che vale oro falso.

il bello in sè con gli esseri che ne partecipano, ti pare che viva in veglia od in sogno? — Certo in veglia, disse. — Dunque, al suo pensiero — pel fatto che conosce — attribuiremo il nome di conoscenza, e il nome di opinione al pensiero di chi opina soltanto? — Certamente sì. — Ma, se quegli del quale noi diciamo che opina ma non conosce, si corrucciasse con noi, e mettesse in dubbio che noi si dica la verità, avremo modo di confortarlo e di persuaderlo tranquillamente, tenendogli nascosto che non è sano di mente? — È pur necessario, disse. — Orsù, cerca che cosa gli diremo; o vuoi che discorriamo con lui, dicendogli che se egli sa qualche cosa, non gli si porta invidia, ma si è contenti di vedere che la sa? Ma rispondimi a questa domanda: chi conosce, conosce qualcosa o nulla? e tu rispondimi invece di lui. — Risponderò, disse, che conosce qualcosa. — Qualcosa che è, o che non è? — Che è; come infatti si può conoscere ciò che non è? — Saremmo abbastanza sicuri, anche se più volte faces-⁴⁷⁷ simo la ricerca, che ciò che assolutamente è assolutamente si può conoscere, e ciò che in nessun modo è per noi è assolutamente inconoscibile? — Sicurissimamente. — Sia. Ma se qualcosa è tale da essere e non essere, non sarebbe intermedia fra ciò che puramente è e ciò che in nessun modo è — intermedia. — Dunque se per ciò che è c'è la conoscenza, e per ciò che non è c'è necessariamente l'ignoranza, per questo intermedio si deve cercare se c'è qualcosa di intermedio fra l'ignoranza e la scienza? — Certamente sì. — Noi diciamo che l'opinione è qualcosa a sè? — E come no? — Ha la potenza della scienza od altra? — Altra. — Perciò ad altro si riferisce l'opinione e ad altro la scienza secondo la potenza di ciascuna? — Sì. — Dunque la scienza è fatta per ciò che è, a conoscere com'è ciò che è? Però mi sembra sia prima necessario chiarire la cosa in altro modo. — Come?

XXI. — Diremo che le potenze costituiscono una specie^c di esseri, e che per esse e noi possiamo ciò che possiamo, e chiunque può ciò che può? per esempio io fra le potenze metto la vista e l'udito, se tu comprendi che cosa io voglio dire con specie. — Lo comprendo, disse. — Ascolta che cosa

io ne penso. Nella potenza io non vedo nè colori, nè figura, nè alcun altro di quegli attributi, quali scorgo in molti altri esseri, e che io guardo quando determino in me la diversità fra gli oggetti: invece nella potenza io guardo soltanto a quale oggetto dessa si riferisca, e quale funzione compia, e con questo criterio denomino le singole facoltà; e quella che si riferisce al medesimo oggetto e compie la medesima funzione, io dico che è la stessa, laddove quella che si riferisce ad altro oggetto e compie altra funzione, dico che è un'altra. E tu? come fai? — Così, disse. — Attento qui ancora, ottimo amico. La scienza affermi che sia una potenza, o in quale specie la poni? — In questa, disse; anzi è la più valida di tutte le potenze. — E poi? L'opinione la diremo anch'essa potenza, o la assegneremo ad un'altra specie? — Niente affatto, disse: perchè la facoltà per la quale possiamo opinare, non è altro che l'opinione. — Però poco fa tu ammettevi che non sono la stessa cosa scienza e opinione. — Come mai, disse, chi abbia senno ammetterebbe che l'infallibile e il non infallibile siano la stessa cosa? — Bene, ripresi io, ed è chiaro che noi riconosciamo che la scienza è diversa dall'opinione. — Diversa. — Quindi ciascuna di esse è fatta per rivolgersi ad un oggetto diverso e compiere una diversa funzione? — Necessariamente. — La scienza si rivolge all'essere per conoscere com'è? — Sì. — E l'opinione, diciamo, opina? — Sì. — Forse essa conosce ciò che la scienza conosce? e il conoscibile e l'opinabile si identificano? ovvero ciò è impossibile? — Impossibile, disse, in forza delle premesse, se ciascuna potenza si rivolge ad un oggetto diverso, e tutt'e due sono potenze — tanto l'opinione quanto la scienza — e l'una è diversa dall'altra, come abbiamo detto. — Dunque, se l'essere è conoscibile, l'opinabile sarebbe diverso dall'essere? — Diverso. — Forse l'opinione opina il non essere? ovvero è impossibile opinare ciò che non è? Sta attento. Chi opina, volge l'opinione ad alcunchè? oppure è possibile opinare, ma opinare nulla? — Impossibile. — Chi opina, opina alcunchè? — Sì. — Ma il non essere si dovrebbe chiamarlo non già qualcosa, bensì nulla, a volere

essere esatti. — Certamente. — Al non essere abbiamo assegnato l'ignoranza, all'essere la conoscenza. — Esatto, disse. — Dunque l'opinione non opina nè l'essere nè il non essere. — No davvero. — Perciò l'opinione non è nè ignoranza nè conoscenza. — Pare di no. — Forse si trova al di là di queste, superando la conoscenza per chiarezza e l'ignoranza per oscurità? — Nè l'una cosa nè l'altra. — Ma, ripresi io, l'opinione ti sembra più oscura della conoscenza e più chiara dell'ignoranza? — E molto, disse. — Sta fra le due? — Sì. — Perciò l'opinione sarebbe intermedia fra le due. — Certamente sì. — Dicevamo però precedentemente che, se ci apparisse qualche cosa, che fosse ed al tempo stesso non fosse, quest'intermedio si troverebbe fra il puro essere e l'assoluto non essere, nè ad esso si rivolgerebbe scienza nè ignoranza, ma ciò che apparisse intermedio fra ignoranza e scienza? — Rettamente. — Ed ora è risultata come intermedia fra queste due quella che noi chiamiamo opinione. — È risultata. —

XXII. — Rimarrebbe, sembra, da trovare ciò che partecipa di entrambi, dell'essere cioè e del non essere, e che rettamente si chiamerebbe neutro puro; affinchè, nel caso che appaia ai nostri occhi, lo chiamiamo (e giustamente) opinabile, assegnando agli estremi gli estremi, ed agli intermedi gli intermedi. Non è così? — Così. — Su questa base mi parli e mi risponda quel brav'omo il quale ritiene che il bello in sè e nessuna idea della bellezza in sè possa mai comportarsi con costanza ed uniformità, ma crede ad una pluralità di esseri belli — voglio dire quell'amatore di spettacoli, il quale non si adatterebbe mai se altri dicesse che uno è il bello, e il giusto, e così via. Però, ottimo amico, diremo, in questa pluralità di esseri belli non ce n'è qualcuno che apparirà brutto; e nella pluralità dei giusti (1), qualcuno che apparirà ingiusto; e nella pluralità dei santi, qualcuno che apparirà empio? — È necessario che essi appaiano, disse, or belli, or brutti; e così via per gli altri casi sui quali m'interroghi. — E poi? il doppio

(1) Cfr. Senofonte, *Comm.*, IV, 4.

risulta metà meno che doppio. — No. — E « grande » e « piccolo », e « leggero » e « pesante ⁽¹⁾ » saranno i nomi di ciò che appelliamo così o dei contrari? — No; sempre invece, disse, ciascun essere parteciperà dell'uno e dell'altro. — Ma ciascuno di questi molti esseri è, o non è, ciò che si dice che è? — Pare uno degli indovinelli che si propongono ai banchetti, disse, e rassomiglia all'enigma dei ragazzi circa l'eunuco e il tiro contro il pipistrello, con che e su che (dicono in forma d'indovinello) lo colpisse ⁽²⁾: chè qui si tratta di parole a doppio senso, nè si può per ciascuna di esse pensare con sicurezza nè che corrisponda al vero, nè al non vero, nè che abbia entrambi i sensi, nè che non ne abbia nessuno. — Dunque, ripresi io, sai che cosa devi fare e come assegnare un posto migliore che fra l'essere e il non essere? perchè non parranno più oscuri del non essere per un maggior grado di non essere, nè più chiari dell'essere per un maggior grado di essere. — Verissimo, disse. — Quindi abbiamo trovato, pare, che la maggioranza dei pareri della maggioranza rispetto al bello e così via si aggira fra il non essere e l'essere puro. — L'abbiamo trovato. — Ma avevamo ammesso antecedentemente che, se fossimo giunti a scorgere alcunchè di simile, lo si dovrebbe chiamare opinabile, anzichè conoscibile, e tale da potersi apprendere (perchè intermedio) dalla facoltà intermedia. — L'abbiamo ammesso. — Perciò di quelli che contemplan molti esseri belli, ma non vedono il bello in se stesso, e non sono capaci di tener dietro a chi li conduca

(1) Cioè il medesimo corpo è grande di fronte ad un altro, ma è piccolo di fronte ad un terzo; e così via.

(2) Si tratta d'un indovinello, che in una delle due forme in che ci è giunto, potrebbe tradursi così:

Dice il conto che un uomo ma non uomo,
al vedere, ma pur al non vedere,
un certo uccello, che non era uccello,
sopra una pianta che non era pianta,
lanciò una pietra, che non era pietra.

Si tratta di un eunuco il quale tira a un pipistrello, che stava su di una *feria* (la nota erba arborescente) con una pomice. Platone si riferisce a questi ultimi due particolari.

ad esso; e molti esseri giusti, ma non il giusto in sè, e così via, affermeremo che opinano tutto ciò, ma non conoscono nulla di quanto opinano. — È necessario, disse. — Ma quelli i quali contemplano i singoli concetti in sè, e li vedono sempre nella loro costanza ed uniformità? affermeremo che conoscono, non già che opinano? — È necessaria anche questa affermazione. — Affermeremo adunque che gli uni hanno affetto ed amore agli oggetti pei quali esiste conoscenza, e gli altri ⁴⁸⁰ agli oggetti pei quali esiste opinione? o non rammentiamo di aver detto che questi amano e contemplano voci belle e bei colori, ma non si adattano neppure ad ammettere l'esistenza del bello in sè? — Ce ne rammentiamo. — Commetteremo un eccesso chiamandoli amatori dell'opinione piuttosto che amatori della sapienza, noi filosofi? e si sdegheranno molto con noi, se diciamo così? — No, se mi danno retta, disse; perchè non è lecito sdegnarsi colla verità. — Perciò quelli che hanno affetto per ogni singolo concetto in sè, dobbiamo chiamarli amatori di sapienza, cioè filosofi, e non amatori di opinioni? — Certamente sì.

LIBRO SESTO.

484 I. — Quali dunque siano i filosofi, o Glaucone, e quali no,
dopo un lungo giro di ragionamento a fatica ci è risultato,
sì per gli uni, sì per gli altri. — Perchè forse, disse, non
era facile riuscirci con un ragionamento breve. — Pare di no,
dissi; però a me sembra che la cosa ci sarebbe risultata me-
glio, se di ciò solamente avessimo dovuto parlare, senza esa-
minare tutti gli altri argomenti, per giungere a vedere in che
differisca la vita giusta dall'ingiusta. — Dopo di ciò adunque,
b disse, che tratteremo? — Cos'altro, ripresi io, se non l'argo-
mento che vien dopo? Dappoichè sono filosofi i capaci di com-
prendere ciò che si comporta sempre costantemente ed unifor-
memente, ma quelli che non ne sono capaci e vanno errando
in una molteplicità, che si presenta in tutte le forme, non
sono filosofi, quali fra essi debbono essere custodi di uno
Stato? — In quali termini possiamo rispondere, disse, per ri-
spondere adeguatamente? — Quelli, risposi io, che appaiano
c capaci di custodire leggi e costumanze di Stati, dobbiamo
farli custodi. — Rettamente, disse. — È chiaro però, ripresi
io, se il custode di checchessia dev'essere un cieco oppure
uno che ci veda bene? — E come, disse, non sarebbe chiaro?
— Ma ti pare che si trovino in condizione diversa dai ciechi
quelli che sono realmente privi della conoscenza del singolo
essere, e non hanno nell'anima nessun chiaro modello, nè
possono fare come i pittori, cioè non possono, guardando al
massimamente vero e ad esso riferendosi di volta in volta,

e contemplandolo colla massima diligenza, fissare anche nello Stato, quando sia il caso di fissarle, le norme in materia di bello e di giusto e di buono, e osservare quelle vigenti? — Per Giove, disse, non ci sarebbe grande differenza. — Faremo custodi questi ovvero quelli che conoscono il singolo essere, e non sono inferiori agli altri per esperienza, nè loro restano indietro per nessuna altra parte della virtù? — Sarebbe assurdo, disse, scegliere altri, se nelle altre virtù non sono inferiori, e sono invece superiori in questa, che è della massima importanza. — Dunque dobbiamo dire in qual modo essi saranno capaci di avere quei pregi e questi? — Certamente. — Come dunque dicevamo a principio di questa parte del ragionamento, si deve anzitutto apprendere quale sia la loro natura. E credo che se ci accorderemo bene su di essa, ci accorderemo anche nel dire che essi son capaci di possedere questi pregi, e che non altri che questi debbono essere i custodi degli Stati? — Come? —

II. — Invero, circa le nature filosofiche, si riconosca da noi che esse amano sempre uno studio, il quale mostra loro quell'essere, che sempre è e non muta per nascita e per morte. — Si riconosca. — Però, ripresi io, si riconosca anche che lo vogliono tutto, quest'essere, e non rinunciano, di loro iniziativa, a nessuna parte di esso, nè piccola, nè grande, nè di molto, nè di poco valore; come dianzi si diceva per gli ambiziosi e gli amorosi (1). — Rettamente, disse. — Però considera in seguito se è necessario, che quelli che vogliono riuscire quali dicevamo, debbano oltre a questa avere nell'anima un'altra dote. — Quale? — La sincerità e la spontanea, continua avversione al falso; sicchè l'odino, mentre amano la verità. — Naturale, disse. — Non solo, o amico, è naturale, ma è interamente necessario, che quegli, il quale si trova ad amare altri, ponga affetto ad ogni parente e congiunto del ragazzo (2). — Esatto. — Troveresti altro più affine a sapienza che la verità? — E come? rispose lui. — È dunque possibile che la

(1) *Rep.*, 475 c.

(2) *Cfr. Lysid.*, 221 e.

medesima natura sia amante della sapienza e amante del
d falso? — Niente affatto. — Perciò chi veramente desidera ap-
prendere, occorre che subito, fino dalla gioventù, abbia gran-
dissima brama di tutta la verità. — Completamente. — Ma se
in taluno i desiderii si accentuano in un senso, sappiamo che
in lui sono più deboli nelle altre direzioni, come se a quella
parte fosse deviata la conduttura. — Ebbene? — Ma in chi i
desiderii s'indirizzano agli studi ed a tutte le occupazioni
di questo genere, essi desiderii tendono, io credo, al piacere
dell'anima in se stessa, abbandonando i piaceri sensuali, nel
e caso che non fintamente ma veramente sia filosofo. — È cer-
tamente necessario. — Quindi tale persona è temperante e
non bramosa di averi; perchè l'affaccendarsi per possedere
averi, che permettano larghe spese, conviene ad altri più che
a lui. — Così. — Ma, quando tu voglia distinguere la natura
filosofica e quella no, devi badare anche ad altro. — A che
486 cosa? — Non ti deve sfuggire se è affetta da illiberalità; per-
chè la piccineria è qualità contrariissima per anima che tenda
all'intero ed al tutto del divino e dell'umano. — Verissimo,
disse. — Però l'intelletto che possegga magnificenza e con-
templazione di tutto il tempo e di tutto l'essere, ritieni tu
che possa stimare un gran che la vita umana? — È impossi-
bile, rispose lui. — Dunque chi sia tale reputerà che la morte
b non sia un terribile male? — Punto terribile. — Ma una na-
tura vile e illiberale non può, sembra, partecipare a vera
filosofia. — Mi pare che no. — E dunque? l'uomo dabbene, e
non amante di averi, e non illiberale, e non millantatore, e
non vile potrebbe mai essere malfido, a praticarlo, ovvero
ingiusto? — Non è possibile. — Anche un altro punto, inve-
stigando se un'anima è filosofa o no, ricercherai fino dalla
sua gioventù, se cioè sia giusta e mite, ovvero non socievole
e selvatica. — Certamente. — Però non tralascerei, credo,
e neppure quest'altro punto. — Quale? — Se impara con facilità
o difficoltà: o credi che altri possa veramente amare quello
che fa, se lo fa con patimento suo e ricavandone a stento
uno scarso profitto? — Non sarebbe possibile. — E poi? se
non ritenesse nulla di ciò che studia — perchè possiede sol-

tanto obbligo — sarebbe in grado di non essere destituito di scienza? — E come? — faticando inutilmente, non sarà costretto, credi tu, ad odiare alla fine se stesso e la sua occupazione? — E come no? — Perciò una natura obbliosa non dobbiamo mai porla tra le veramente filosofe, bensì una natura ricca di memoria. — Certamente sì. — Però, veramente, la natura ignorante e deforme non possiamo affermare tiri ad altro che a mancanza di misura. — Ebbene? — Ma la verità la credi affine a mancanza di misura ovvero a misura? — A misura. — Quindi dobbiamo cercare un intelletto, il quale per natura, oltre alle altre doti, abbia misura e grazia, perchè le sue energie congenite lo possano condurre agevolmente all'*idea* del singolo essere. — E come no? — Ebbene? ti pare che abbiamo esposte esigenze non necessarie e non concatenate fra loro per un'anima che voglia bene e competentemente comprendere l'essere? — Anzi necessarissime, disse. — È dunque possibile che tu censuri un'attività, la quale nessuno sarebbe capace di praticare bene, se per natura non fosse dotato di memoria, di facilità nell'apprendere, di magnificenza, di grazia, di amore e di affinità alla verità (1), alla giustizia, alla forza, alla prudenza? — Neppure Momo, disse, potrebbe censurare tale attività. — Ma, ripresi io, a quelli che per educazione e per età avessero queste perfezioni affideresti lo Stato, e ad essi soltanto?

III. — E Adimanto: o Socrate, disse, in questo nessuno sarebbe capace di contraddirti; ma i tuoi ascoltatori si trovano di volta in volta in tale stato d'animo di fronte a quello che tu dici, da ritenere che, stante l'imperizia loro nel domandare e rispondere, sono, per effetto del ragionamento, ad ogni domanda poco deviati, ma, alla fine della discussione, messe insieme le piccole deviazioni, appare grande l'errore e in opposizione alle prime affermazioni; e come dagli abili scacchisti i non abili giuocatori finiscono per farsi chiudere, e

(1) La verità è l'oggetto della *sapienza*, la quale, così, non manca nel novero delle quattro virtù o *parti della virtù*.

non sanno più che mossa fare, così credono di restar chiusi alla fine anch'essi e non saper che dire in grazia di cotesto altro giuoco di scacchi, non co' pezzi ma coi ragionamenti: mentre in realtà il vero non sarebbe affatto come tu dici. Ed io parlo riferendomi al caso presente. Perchè ognuno dichiarerebbe di non saper contraddire, discutendo, ciascuna tua domanda, ma di vedere nella realtà dei fatti che di quanti
 d si sono dedicati alla filosofia, e non si sono contentati di delibarla, a scopo di cultura, allontanandosene ancora in gioventù, ma si sono dedicati troppo a lungo, i più son divenuti strani assai, per non dire birbe; e quelli che sembrano i più dabbene, dall'attività, che tu lodi, han ricavato d'esser divenuti inutili agli Stati⁽¹⁾. — Ed io, ascoltate le sue parole: credi adunque, dissi, che quelli che parlano così dicano cosa non vera? — Non lo so, rispose lui; ma udirei volentieri quello
 e che te ne pare. — Udiresti che a me pare che dicano la verità. — Come mai adunque, domandò, sta bene il dire che gli Stati non si libereranno dai loro mali prima che in essi governino i filosofi; i quali noi riconosciamo essere inutili agli Stati? — Tu mi fai, ripresi io, una domanda, che esige una risposta in forma d'immagine. — Tu però, disse, non hai l'abitudine, credo, di parlare per immagini. —

IV. — Sia, dissi; tu mi deridi dopo avermi spinto ad un
 488 ragionamento che è così difficile eliminare? Senti dunque l'immagine, affinchè tu veda ancor più come sono infelice nel ricorrere alle immagini. Certamente è così difficile la condizione in che i più dabbene si trovano di fronte agli Stati, che nessun'altra ve n'ha paragonabile ad essa; e per darne un'immagine è d'uopo raccogliere da molte parti gli elementi della similitudine e della difesa, procedendo come i pittori, che dipingono capricervi ed altre figure consimili prendendo le parti di qua e di là. Pensa, o per molte navi o per una sola, uno stato di cose come questo: un comandante di nave per
 b statura e forza superiore a tutti quelli che si trovano nella

(1) Cfr. *Gorgia*, 484 c.; *Teetet.*, 173 c.; *Fedon.*, 64 b.

nave, ma un po' sordo e di vista un po' corta e che s'intende d'arte nautica così così; ed i nocchieri in tumulto fra di loro per il governo della nave, credendo ciascuno di doverla governare lui, senza però aver mai appresa l'arte o poter indicare il suo maestro o il tempo in cui imparò — affermano inoltre che non si può insegnarla, anzi son pronti a fare a pezzi chi dica che la si può insegnare; e stanno sempre intorno al comandante della nave pregandolo e facendo di tutto, perchè ceda loro la sbarra; talora anzi, quando essi non lo inducano, ma altri ci riescano meglio, uccidono gli altri o li buttano fuori della nave, e, dopo aver avvinto quel bravo comandante o con mandragora o coll'ebbrezza, comandano la nave valendosi delle merci che essa contiene, e, bevendo e brindando, navigano come essi possono navigare; inoltre lodano e chiamano abile nocchiero e pilota e intenditore di materia navale chi sia abile ad aiutarli a conseguire il comando sia persuadendo il comandante, sia usandogli violenza; biasimano invece chi non è così, e lo dicono inutile; e non sanno che il vero pilota deve necessariamente studiare l'anno, e le stagioni, e il cielo, e gli astri, e i venti, e tutto quanto si riferisce all'arte sua, se vuol essere realmente idoneo a comandare una nave; e ritengono che insieme all'arte del pilota non sia possibile egli si procuri nè arte nè pratica sul come potrà fare il pilota, tanto se altri vogliano, quanto se non vogliano. In tali condizioni delle navi, il vero pilota non ritieni tu che verrà realmente chiamato chiappanuvole e ciarliero e inutile dai nocchieri delle navi in tali condizioni? — Certamente, disse Adimanto. — Davvero, ripresi io, non credo che tu abbia d'uopo di una spiegazione dell'immagine per vedere che essa fa riscontro alla disposizione degli Stati verso i veri filosofi; ma ritengo che tu capisca quello che intendo dire. — Certo, disse. — Anzi tutto però a chi si meraviglia che i filosofi non siano onorati negli Stati, fa conoscere questa immagine, e cerca di persuaderlo che farebbe molto più meraviglia se venissero onorati. — Ma gliela farò conoscere, disse. — E se è vero quello che tu dici, cioè che pel volgo sono inutili i più eccellenti nella filosofia, di questa inutilità è d'uopo incolpare coloro che non

si valgono di essi, e non già gli eccellenti. Non è infatti secondo natura che il pilota preghi i nocchieri di lasciarsi comandare da lui, nè che i sapienti vadano alle porte dei ricchi⁽¹⁾: ma chi ha detto questa spiritosaggine, ha mentito, ed il vero, secondo natura, è invece che ricco o povero, quando è infermo, è necessario vada alle porte dei medici; e chiunque ha bisogno che altri lo diriga, vada alla porta di chi è capace di comandare, non già che il comandante preghi i dipendenti di lasciarsi guidare, se in verità è persona di qualche valore. Ma paragonando gli attuali governanti di Stati ai nocchieri che dianzi dicevamo, non sbaglierai; e così paragonando ai veri piloti quelli che da essi vengon detti inutili e chiappanuvole. — Benissimo, disse. — Per queste condizioni e in queste condizioni non è facile che l'attività ottima fra tutte consegua fama per coloro che praticano tutto l'opposto. Ma vituperio quanto mai grandissimo e fortissimo viene alla filosofia per colpa di coloro che affermano di praticarla, mentre tu riferisci che il censore della filosofia dice che sono gran birbe la più parte di coloro che si dedicano ad essa, e i più eccellenti in essa riescono inutili; ed io ho ammesso che tu dici la verità. Così? — Sì.

V. — Dunque abbiamo esposta la causa della inutilità degli eccellenti? — E come! — E vuoi che dopo di ciò esponiamo la necessità della tristizia dei più, e cerchiamo di mostrare, se possiamo, che neppur di ciò è responsabile la filosofia? — Certamente sì. — Ascoltiamo e parliamo rammentando il punto dove si esaminava quale dev'essere per natura chi vuol riuscire valentuomo⁽²⁾. Si faceva innanzi per la prima, se rammenti, la verità, la quale egli doveva seguire in tutto e per tutto, salvo ad essere, in caso contrario, millantatore e punto partecipe della filosofia vera. — Si diceva così. — Questo punto

(1) Allusione ai viaggi di Platone alla corte di Siracusa, presso i Dionisii; autore del motto si riferisce sia stato Simonide, o Aristippo, o Antistene. Cfr. lo scolio a questo passo e Diog. L., II, 8, 69: nello scolio il pensiero è attribuito ad Eubulo.

(2) *Rep.*, 485 b.

è tanto diverso dalle comuni opinioni in materia? — Molto, disse. — Non sarà quindi opportuna difesa il dire che il veramente amante d'apprendere è fatto per affrontare l'essere, e non si ferma ai molti presunti esseri singoli, ma procede fermamente e non desiste dal suo amore prima di raggiungere l'essenza della natura del singolo, e raggiungerla con quella facoltà dell'anima cui si addice conseguirla: e si addice a facoltà affine, colla quale accostatosi al vero essere e compenetratosi in esso, e creando pensiero e verità, conosce e veramente vive e si nutre; e così si libera dalle doglie, ma prima no? — È la difesa più opportuna che ci sia, disse. — Ebbene? a lui spetterà amare la menzogna, ovvero, tutt'al contrario, odiarla? — Odiarla, disse. — Ma se la prima a farsi innanzi è la verità, non potremmo mai dire, io credo, che ad essa segue un coro di vizi. — Come mai? — Ma che ad essa segue sano e giusto costume, ed a questo tien dietro anche prudenza. — Bene, disse. — Ma tutto il rimanente del coro dell'anima filosofa che bisogno c'è di farlo sfilare nuovamente? infatti si rammenti che a queste doti si univano e si accordavano forza, magnificenza, facilità ad imparare, memoria. Ma dacchè tu hai obbiettato che ognuno sarebbe costretto ad accettare quello che dicevamo, ma che, messi da parte i ragionamenti e presi in considerazione coloro intorno ai quali si ragionava, direbbe di vedere alcuni di loro inutili, ed i più ripieni d'ogni vizio; noi, investigando la causa della censura, ci siamo ridotti ora a questo problema, perchè mai i più siano cattivi, e per questo motivo siamo ritornati sulla natura dei veri filosofi, e siamo stati costretti a definirla. — È così, disse. —

VI. — Di questa natura, ripresi io, bisogna osservare le corruzioni, come cioè in molti si perda, mentre un qualche poco ne scampa in coloro che vengono chiamati non birbe, ma inutili: e dopo di ciò osservare le nature che imitano questa natura e si assumono l'ufficio di lei; osservare cioè quali sono le nature delle anime che, addossandosi un ufficio del quale non sono degne e che è superiore ad esse e commettendo molti errori, dovunque e fra tutti hanno diffusa

- della filosofia una fama, quali tu dici. — Quali corruzioni intendi, domandò? — Io, dissi, se sarò capace, cercherò di esportelo. Credo veramente che ognuno ammetterà, che tali nature e che abbiano tutte le doti, quante ora loro abbiamo
- b assegnate perchè possano essere filosofe, nascono di rado fra gli uomini e poche di numero: non credi? — Certo. — Contro queste poche osserva quanto numerosi e grandi pericoli esistono. — Quali mai? — Quello che più di tutto stupisce a udirlo, si è che ciascuna delle doti proprie di questa natura, e che noi abbiamo lodate, rovina l'anima, che la possiede, e la allontana dalla filosofia. Dico fortezza, prudenza e tutte le virtù che abbiamo esposte. — Pare di sentir enunciare un
- c assurdo, disse. — Ed inoltre, ripresi io, tutti i così detti beni la guastano e la allontanano, cioè bellezza e ricchezza e gagliardia della persona, e parentele potenti nello Stato, e così via: certo tu hai un'idea di quello che intendo dire. — L'ho, disse, ma volentieri vorrei esserne informato con un po' più di precisione. — Afferrala, dunque, ripresi io, nel suo complesso e pel suo verso, e ti risulterà ben evidente, e non ri-
- d terrai assurde le precedenti affermazioni in materia. — Come mi dici che io debba fare? domandò. — D'ogni seme, ripresi io, o germoglio, sia dei vegetali, sia degli animali, noi sappiamo che quello il quale non trova il nutrimento che a ciascuno conviene, e neppure stagione o luogo, quanto più gagliardo sia, tanto più riesce difettoso dei pregi che dovrebbe possedere; perchè il male è più avverso al buono che al non buono. — E come no? — E c'è, credo, la sua ragione, perchè la natura ottima, trovandosi ad avere nutrimento non appropriato, riesca peggio della natura dappoco. — C'è la sua ragione. — Dunque, ripresi io, o Adimanto, dobbiamo così affermare che anche le anime dotate della migliore natura, se ricevano cattiva educazione, riescono straordinariamente cattive? oppure credi che le grandi colpe o la schietta malvagità derivino da anima dappoco e non da baldanzosa natura rovinata dall'educazione; e credi che una natura debole non possa mai essere autrice nè di grandi beni, nè di grandi mali? —
- 492 No, rispose lui; ma è così. — Quella natura adunque, che

abbiamo assegnato al filosofo, quando riceva, credo, un conveniente ammaestramento, è naturale che prosperi e raggiunga ogni virtù; se invece è stata seminata e piantata in terreno non confacente, e in tale ambiente cresce, servirà all'estremo opposto, a meno che un qualche dio la soccorra. Oppure credi anche tu, come credono i più, che ci siano giovani guastati dai sofisti, e che ci siano dei sofisti che li guastano coll'opera loro individuale — e il fatto sarebbe degno di attenzione; — e non pensi invece che i più, i quali esprimono questa opinione, siano essi per l'appunto massimi sofisti, e educino compiutissimamente e rendano tali quali vogliano e giovani, e vecchi, e uomini, e donne? — Quando mai? domandò lui. — Allorquando, risposi, seduti in gran numero nei parlamenti, o nei tribunali, o nei teatri⁽¹⁾, o negli accampamenti militari, o in altra pubblica riunione della folla, con molto chiasso biasimano discorsi ed azioni, ed altre lodano — eccedendo nell'un caso e nell'altro — e gridando e applaudendo; e oltre ad essi anche le rupi⁽²⁾ e il luogo, dove si trovano, echeggiando, raddoppiano lo strepito del biasimo e della lode. In tale ambiente, il giovane quale cuore, come si dice, credi che avrà? o quale educazione individuale cercherà resistere, senza essere travolta dal diluvio di tale biasimo o lode, ed essere trascinata dove la porti la corrente, e senza concordare nell'affermare ciò che sia bello o brutto, e senza fare ciò che fanno essi e finire per essere simile ad essi? — È gran necessità, osservò lui, che ciò avvenga.

VII. — Eppure, ripresi io, non abbiamo ancora detta la più grande necessità. — Quale? domandò. — Quella che codesti educatori e sofisti fanno subire in linea di fatto, se a parole non riescono a persuadere. O non sai che quegli il quale non obbedisce lo puniscono coll'escluderlo dalle pubbliche cariche, con multe e colla morte? — Anche troppo, disse. — Qual altro sofista adunque o quali discorsi individuali

(1) Nelle *Leggi* si condanna il *referendum* e il giudizio del pubblico nei teatri come causa di corruzione dell'arte.

(2) I teatri greci erano all'aperto e di preferenza scavati in insenature rocciose.

- e ritieni tu possano contrapporsi a questi e vincere? — Nessuno, credo, rispose lui. — Anzi, ripresi io, anche il tentarlo sarebbe grande stoltezza. Perchè un animo educato secondo la loro educazione nè mira, nè ha mirato, nè è possibile che miri a virtù — intendo un animo di uomo, o compagno; chè per un animo divino facciamo eccezione secondo il pro-
- 493 verbio. Infatti per quanto si salva e procede come si deve in tali condizioni del Governo, è d'uopo essere ben convinti che, se tu affermi che lo salva la volontà di un dio, non avrai torto. — Neppur io la penso diversamente, disse. — Però, ripresi io, tu devi pensare inoltre anche cotesto. — Che cosa? — Ciascuno di questi individui mercenarii, che costoro chiamano sofisti e ritengono rivali, non insegnano altro che i placiti della folla, che essa escogita quando si riunisce; e cotesta la chiamano sapienza: come se taluno, dopo di avere osservati gli appetiti e i desiderii di una bestia cresciuta su
- b grossa e gagliarda, e sa quando sia opportuno accostarsi e per quale verso prenderla, e quando sia rabbiosa o mite, e per quali ragioni, e quali voci emetta nelle varie contingenze, e per quali voci di altri si plachi e si arrabbi — dopo aver imparato tutto ciò, stando con essa per lunga durata di tempo, tutto ciò chiamasse sapienza; e, formatane come una disciplina, procedesse all'insegnamento nulla sapendo in verità, circa questi placiti e desiderii, quale sia bello, o brutto, o cattivo, o ingiusto, ma usando questi vocaboli secondo le
- e opinioni di quella grossa bestia, chiamando buono ciò di cui essa si compiace, e cattivo ciò che le spiace; senza rendersi nessun altro conto di ciò, ma chiamando giusto e bello il necessario, senza però conoscere la differenza reale fra la natura del necessario e quella del giusto, e non essendo in grado di indicarla ad altri. Chi fosse tale, per Giove, non
- d ti parrebbe uno strano educatore? — A me sì, disse. — Orbene in che cosa ritieni differisca da lui quegli pel quale l'osservare le passioni ed i piaceri della folla, riunita in assemblea numerosa, vale per sapienza a proposito di pittura, o di musica, o di politica? Certamente se taluno si rivolge alla folla sottoponendo al suo esame o poesia, od opera manuale,

o servizio reso allo Stato, facendo la folla arbitra di se stesso, gli interverrà, fuor del necessario, di sottostare alla necessità Diomede⁽¹⁾ e di fare tutto ciò che la folla lodi. Ma tu hai udito mai taluno ad esporre una ragione non risibile per sostenere che ciò è veramente buono e bello? — Credo, rispose lui, che neppure l'udirò mai. —

VIII. — Dopo aver meditato tutto ciò, rammenta un punto precedente: il bello in se stesso, e non molti belli; il singolo in se stesso, e non i molti singoli⁽²⁾, è possibile che la folla accetti o ritenga che esistano? — Punto, disse. — Per-⁴⁹⁴ ciò, ripresi io, è impossibile che la folla sia filosofa. — Impossibile. — Ed è necessario che quelli i quali praticano la filosofia siano derisi da essa. — Necessario. — E disprezzati anche da quegli individui, che, frequentando la folla, desiderano riuscirle graditi. — È palese. — Da questi pericoli quale salvezza vedi tu per un'anima filosofa, in modo che, perdurando nella sua attività, giunga al fine? Pensaci tenendo presenti le conclusioni anteriori. Dacchè si è ammesso da noi che facilità ad imparare, e memoria, e forza, e magnificenza sono doti proprie di questa natura. — Sì. — Fino dalla fanciullezza chi sia tale sarà primo fra tutti, specialmente se ha la persona corrispondente all'anima? — E perchè no? disse. — Vorranno certo, io penso, valersi di lui, quando sia cresciuto in età, per i loro affari tanto i congiunti, quanto i concittadini. — E come no? — Perciò gli staranno sotto pregandolo e onorandolo, cercando in anticipazione di accaparrarsi e di adulare la sua futura potenza. — Suole accadere così, disse. — Che cosa dunque pensi, ripresi io, che farà chi è tale fra tali persone, specialmente se gli capita di appartenere a grande Stato e di esservi ricco e nobile, ed ancora di bell'aspetto e di alta statura⁽³⁾? Non si riempirà di sover-

(1) La spiegazione del proverbio venne ricondotta o al Diomede dei poemi omerici, o a Diomede re di Tracia, le cui cavalle mangiavano uomini. Sono incerte entrambe le spiegazioni.

(2) Cioè la folla non è capace di giungere al concetto, all'*idea*.

(3) Si vede qui, generalmente, un'allusione ad Alcibiade.

chia speranza, reputandosi idoneo ad attendere alle faccende dei Greci e dei barbari, e perciò non insuperbirà riempiendosi di *albagia* e d'*alterezza vana* ⁽¹⁾ e priva di senno? — E come! disse. — Se a chi si trovasse in tale stato d'animo, taluno andasse a dire la verità, cioè che egli manca di senno, mentre dovrebbe averne, ma che non lo si può acquistare se non da chi si dedichi interamente ad acquistarlo, credi tu che sarebbe agevole che ti ascoltasse in causa di tutti quei tristi che lo attorniano? — Ce ne vuole! rispose lui. — Se però, ripresi io, per avere sortita buona natura e disposta ai ragionamenti, uno dia retta, e si pieghi, e tenda a filosofia, che cosa pensiamo faranno quegli altri, i quali reputano vada in malora il vantaggio, che da lui potrebbero avere, e la dimestichezza con lui? Non faranno e non diranno tutto a riguardo di lui, perchè non si lasci persuadere, e rispetto a chi lo vuole persuadere, perchè non ci riesca, tendendogli privatamente insidie e portandolo in tribunale? — Sarà pur troppo inevitabile, disse lui. — È possibile dunque che egli pratici la filosofia? — Non sarà affatto possibile. —

IX. — Tu vedi adunque, ripresi io, che non avevamo torto a dire che anche le doti della natura filosofica, quando si trovino in cattivo ambiente, sono causa in certa guisa che essa abbandoni l'attività sua; e ne sono causa anche i così detti beni, e le ricchezze, e tutte le robe del genere. — Non torto, bensì ragione, disse. — Questa è la rovina, o esimio, e tale e tanta la corruzione della natura meglio disposta all'attività che è sovrana fra tutte, tanto più considerando che ne nascono poche di queste nature, come noi affermiamo. E da questi uomini provengono quelli che fanno i più grandi mali agli Stati e agli individui, e quelli che fanno i più grandi beni — e son quelli che han presa questa nostra direzione: — ma una natura piccina non può fare mai nulla di grande nè a individuo nè a Stato. — Verissimo, osservò lui. — Questi che ne sono così usciti, lasciando deserta e a metà strada la

(1) Forse sono parole di Euripide.

filosofia, che appunto era adatta ad essi, vivono una vita non fatta per loro, nè una vera vita; mentre altri, indegni, avvicinandosi a lei, quasi rimasta priva di congiunti, le arrecano vergogna e le fanno gli oltraggi, che anche tu dici esserle rinfacciati da chi muove la censura che, di coloro i quali la praticano, alcuni non meritano nessuna stima, ma i più meritano molti castighi. — Veramente, confermò, quello che si dice è giusto. — Ed è naturale che si dica, ripresi io. Però altri omicciattoli, al vedere che è rimasto libero il posto, ricco di bei nomi e di bell'apparato — a guisa di coloro che dalle prigioni si rifugiano nei templi (1) — volentieri anch'essi dalle arti balzano alla filosofia; e sono i più saputi nella propria arte da nulla. Tuttavia però, la filosofia, sebbene si trovi in tale stato, ha, di fronte alle altre arti, una dignità superiore; sicchè la desiderano molti, i quali son forniti di imperfetta natura, e, come hanno la persona logorata dalle arti e dai mestieri, così hanno l'anima come spezzata e trunca in causa della loro volgarità. O non ti pare necessario? — E come! disse. — Credi adunque, ripresi io, che, a vederli, presentino una qualche differenza da un fabbro calvo e nano, che si è fatti i quattrini, e, di recente liberatosi dalle catene (2), e bagnatosi alle terme, indossato un abito nuovo, e parato come uno sposo, stante la povertà e l'abbandono in cui trova il padrone, è sul punto di sposarne la figlia? — Nessuna differenza, disse. — Quale prole è naturale che costoro procreino? non spuria e dappoco? — Troppo necessario. — E poi? Gli indegni di educazione, quando a lei si accostino, e la frequentino contro il lor merito, quali mai pensieri e credenze dobbiam dire che procreino? non tali, che meritino il nome di sofismi e di prodotto illegittimo ed estraneo a vera intelligenza? — Certamente sì, disse. —

X. — Estremamente piccolo, dissi io, o Adimanto, resta il numero di coloro che degnamente praticano la filosofia:

(1) Luogo d'asilo per i delinquenti.

(2) Era dunque schiavo manomesso.

- b qualche nobile e ben educato carattere, che sia colpito dall'esilio, e che per mancanza di chi ne corrompa la natura, perduri nella filosofia; o qualche anima grande, che nasca in piccolo Stato e che, disprezzando gli affari dello Stato, li trascuri; ed alcuni pochi da altra arte, giustamente disprezzandola, mossi dalla bontà della loro natura, possono passare ad essa filosofia. Ed anche il freno del nostro compagno Téage è capace di trattenere nella filosofia; perchè Téage ha tutti
- c gli altri elementi per staccarsi da essa, ma la costituzione infermiccia del corpo, allontanandolo dall'attività politica, ve lo trattiene. E non fa conto che si menzioni il caso nostro, cioè il segno demoniaco (1), perchè a pochi altri od a nessuno de' miei predecessori è capitato. Quelli però che appartengono a questa piccola schiera, ed hanno gustato come sia dolce e beato il possesso della filosofia, quando hanno ben veduta la mania della folla ed osservato che nessuno, si può dire, opera sanamente nelle faccende di Stato, e nessuno può essergli
- a alleato per muovere a soccorso del giusto e non perir vittima nella lotta; ma, quasi uomo tra fiere, non volendo unirsi alle ingiustizie degli altri, nè essendo capace di resistere da solo contro tanti selvaggi, anzi vedendo che perirebbe prima ancora di aver arrecato qualche vantaggio allo Stato od agli amici, sarebbe anzi dannoso a se stesso ed agli altri: tutto ciò considerando, e standosene quieto, e badando a' fatti suoi, e quasi ritirandosi al riparo d'un muro mentre il temporale
- e travolge l'acqua e la polvere, vedendo gli altri colmi di illegalità, si contenta di vivere questa vita puro d'ingiustizie e di opere empie, e di fare la sua dipartita nutrendo bella speranza, calmo e sereno. — Ma, osservò lui, farebbe la sua dipartita dopo aver condotto a termine non facili imprese. — Non però le più importanti, non trovandosi egli a vivere in
- 497 una forma di Governo a lui conveniente; perchè in una a lui conveniente egli avrebbe una posizione spiccata e condurrebbe a buon porto, insieme cogli affari suoi, anche quelli dello Stato.

(1) Si tratta del famoso *daimonion* socratico. Cfr. il Téage.

XI. — Per quali ragioni adunque la filosofia sottostia all'accusa, e non vi sottostia giustamente, mi sembra di averlo esposto sufficientemente, a meno che tu voglia aggiungere altro. — Null'altro, osservò lui, aggiungo su questo argomento; ma fra le attuali forme di Governo quale dici che sia conveniente alla filosofia? — Nessuna, dissi; ma formulo l'accusa che nessun ordinamento di Stato, fra gli attuali, è degno di una natura filosofica, e per questo motivo essa se ne allontana e se ne stacca. Come un seme esotico, seminato in terra non sua, degenera, e, vinto, si adatta alla natura del suolo, così anche la natura filosofica non conserva ora la sua forza, ma assume un altro carattere; se però troverà l'ottimo Governo, essendo ottima essa medesima, dimostrerà allora che essa è veramente divina, e che sono invece umane le altre nature e le altre attività. È chiaro adunque che dopo di ciò mi domanderai qual'è questo Governo. — Non hai indovinato, disse, perchè non ti volevo fare questa domanda, ma se è quel Governo che noi abbiamo esposto fondando lo Stato, ovvero se è un altro Governo. — È per ogni rispetto questo Governo, ripresi io; ma già precedentemente si è detto che in questo Stato ci dovrebbe essere sempre un elemento che abbia quel medesimo spirito di Governo, che avevi anche tu quando, come legislatore, emanavi le leggi. — Certamente è stato detto. — Ma non è stato dimostrato sufficientemente, dissi, per paura di quelle vostre obiezioni, che ne annunciavano lunga e difficile la dimostrazione: e poi anche la parte che resta non è troppo facile esporla. — Quale parte? — In qual modo uno Stato che si dedica alla filosofia non vada in rovina. Infatti tutte le grandi imprese sono pericolose, e il proverbio dice che il bello è realmente difficile. — Però, disse, giungiamo alla fine della dimostrazione, poichè la prima parte è messa in chiaro. — L'ostacolo, ripresi io, verrà non già dal non volere, ma, se mai, dal non potere: però potrai almeno personalmente convincerti della mia buona voglia. E considera anche ora come di buona voglia e con mio rischio mi accingo a sostenere che uno Stato deve dedicarsi alla filosofia in modo contrario a quello che ora si tiene. — Come? — Ora,

ripresi io, quelli che vi si dedicano, lo fanno da ragazzetti, appena usciti di puerizia, intercalandola fra l'amministrazione domestica e il procacciamento degli averi; ma l'abbando-
 498 nano quando sono giunti al punto più difficile; e questi sono tuttavia i più impregnati di filosofia — e dico il più difficile il punto il quale concerne i ragionamenti ⁽¹⁾. In seguito, quando altri fanno queste discussioni, e l'invitano ad ascoltarli, ed essi li ascoltano, credono che questa sia una gran degnazione, perchè reputano di doverci attendere soltanto nei momenti d'ozio; e nella vecchiaia, eccetto alcuni pochi, si raffreddano ancora più che il sole d'Eraclito, tanto da non accendersi più. — Ma come si dovrebbe fare? disse. — Tutto
 1. il contrario. Da ragazzi e da fanciulli dedicarsi a educazione e filosofia infantile, e curarsi del corpo nel tempo in cui esso cresce e si fa gagliardo, al fine di procurarsi i ministri ed esecutori della filosofia; col procedere dell'età, nella quale l'anima comincia a maturare, intensificare gli esercizi di essa; e quando si attenua la vigoria, e si è fuori degli obblighi
 e civili e militari, allora pascersene liberamente e non fare altro, se non subordinatamente, quelli almeno che vogliano vivere felicemente e, dopo morte, ottenere una sorte, al di là, corrispondente alla vita vissuta.

XII. — Come veramente mi sembra, disse, che tu parli di buona voglia, o Socrate! credo però che i più degli uditori ancor più di buona voglia impugneranno le tue affermazioni, e non si lasceranno comechessia persuadere, a cominciare da Trasimaco. — Non metter male, ripresi io, fra me e Trasimaco; chè da poco ci siamo fatti amici, sebbene neanche
 d prima fossimo nemici. Certo non tralascieremo nessun tentativo, finchè o non persuadiamo lui e gli altri, ovvero non portiamo un utile contributo a quell'altra vita, quando, nascendo di nuovo ⁽²⁾, si imbattano in tali ragionamenti. — È un rinvio a poco tempo il tuo! disse. — A men di nulla,

(1) Intende la dialettica.

(2) Allude alla metempsicosi: cfr. il *Fedro* e il libro x della *Rep.*

dissi, in confronto dell'eternità. Che però la folla non creda
 a questi discorsi, non fa meraviglia; perchè non ha mai ve-
 duto attuato quello che ora espongo, anzi ha udito soltanto e
 parole artificiosamente disposte e conformate e adattate le
 une alle altre; non già dette spontaneamente come le nostre
 di ora ⁽¹⁾; e di uomini, che siansi compiutamente conformati
 alla virtù, nei limiti del possibile, e dominino in uno Stato
 che sia quali son essi, non ne hanno mai veduto nè uno nè 409
 più. Ci credi? — Non ne hanno mai veduto. — E neppure, o
 beato, hanno udito a dovizia discorsi belli ed elevati e in
 grado di cercare intensamente, ad ogni modo, la verità, allo
 scopo di conoscerla; o che evitino, sia nei tribunali, sia nelle
 private riunioni la scaltrezza, la litigiosità e la tendenza a nul-
 l'altro che a vanità e contesa. — Neppure questi discorsi hanno
 udito. — Per queste ragioni, ripresi io, ed in previsione di b
 queste difficoltà noi, dianzi, sebbene pieni di timore, dice-
 vamo, costretti dalla verità, che nè Stato, nè Governo, nè
 uomo può mai essere perfetto prima che a questi filosofi, po-
 chi di numero e non malvagi — ora chiamati inutili — soprag-
 giunga per volere della fortuna una necessità (vogliano o
 non vogliano) di occuparsi di uno Stato, ed allo Stato di ob-
 bedire ad essi; ovvero nell'animo di coloro che hanno ora c
 principati o regni, o nei loro figli, sorga per divina ispira-
 zione vero amore di vera filosofia ⁽²⁾. Ma il dire che l'uno
 o l'altro, o ambidue questi casi sono impossibili, non ha nes-
 sun fondamento, io affermo. Se così fosse, si riderebbe giu-
 stamente alle nostre spalle; chè i nostri sarebbero vani e
 pii desiderii. Non è così? — Così. — Se veramente a uomini
 sommi in filosofia la necessità di occuparsi di uno Stato s'è
 presentata nell'immenso decorso del passato, o si presenta d
 ora in qualche paese straniero fuori della nostra vista, o si
 presenterà in avvenire, noi siamo pronti a sostenere che è
 esistito il Governo che abbiamo detto, ed esiste, ed esisterà,

(1) Anche qui la *dialettica* è opposta alla *retorica*.

(2) Cfr. la settima epist. platonica.

quando questa Musa ⁽¹⁾ divenga padrona dello Stato. Certamente non è impossibile che esista, nè noi esponiamo cose impossibili, sebbene anche noi le riconosciamo difficili. — Anche io, disse, la penso così. — Ma la folla, ripresi io, dirai che non lo pensa? — Forse, disse. — O beato, ripresi io, non lanciare questa troppo grave accusa contro la folla. Diversa opinione avrà la folla, se, non discutendo per la gloriola di vincere, ma esortandola ed eliminando l'accusa mossa alla filosofia, tu mostrerai quali tu intenda per filosofi, e definirai, come ora si è fatto, la loro natura e la loro attività, affinchè la
500 folla non creda che tu parli di quelli che essa pensa: oppure, quando essa veda così le cose, negherai che farà sua un'altra opinione, e darà un'altra risposta? o credi che taluno prenda a noia uno non noioso, e che il non invidioso, anzi mite, invidii il non invidioso? Io invero, prevenendoti, dico di ritenere che in pochi, e non nella folla, esiste natura così uggiosa. — Anch'io senza fallo, disse, assento. — Dunque assenti
b anche che della malevola disposizione della folla verso la filosofia hanno la colpa quegli estranei, che sconvenientemente l'hanno invasa, facendo torto a se stessi, essendo animati da sentimenti di ostilità, e ragionando sempre intorno agli uomini, e punto comportandosi in modo degno della filosofia. — Pur troppo, disse. —

XIII. — Però, o Adimanto, chi veramente ha il pensiero rivolto agli esseri, neppure ha tempo di abbassare lo sguardo
c alle occupazioni degli uomini, e, lottando con essi, ricolmarsi di invidia e di mal animo; ma vedendo e contemplando esseri ordinati, e sempre costanti, e non esposti a vicendevoli ingiustizie, bensì procedenti sistematicamente e razionalmente, tende ad imitarli ed a rendersi, quanto più è possibile, simile a loro. O credi che ci sia qualche mezzo perchè altri s'induca a non imitare chi egli conosce ed ammira? — Impossibile, disse. — Col divino e col sistematico intrattenendosi il filosofo, diventa, per quanto è possibile a uomo, sistematico

(1) Cioè la filosofia.

e divino: ma c'è sempre luogo a censura. — Certamente. —
 Se dunque, dissi, gli divenisse necessario occuparsi di applicare ai costumi degli uomini, e per la vita privata e per la pubblica, ciò che vede là, e a non lavorare unicamente se stesso, credi tu forse che egli sarebbe un cattivo operaio di prudenza e di giustizia e di ogni civile virtù? — Punto cattivo, disse. — Ma qualora la folla si accorga che noi diciamo la verità sul conto di lui, essa sdegnerà i filosofi, e diffiderà di noi, se diciamo che mai altrimenti sarà felice uno Stato, se non lo disegneranno i pittori che si attengono ad un modello divino? — Non si sdegnerà, disse, qualora se ne accorga. Ma di che genere dici che sarebbe cotesto disegno? 501
 — Trattando, ripresi io, lo Stato ed i costumi degli uomini come una tavola, la faranno anzitutto pulita — operazione tutt'altro che facile. Ma tu sai che differiranno subito dagli altri nel non volere metter mano a privato o a Stato, nè tracciare leggi, prima di riceverla pulita o farla essi pulita. — A ragione, disse. — E dopo di ciò credi che essi tracceranno la figura del Governo? — E perchè no? — Poscia, credo, lavorando, rivolgeranno spesso lo sguardo ad entrambe le parti, vale a dire al giusto secondo natura, al bello, e al prudente, e così via; ed inoltre a ciò che devono creare negli uomini, formando — mediante mistione e fusione delle attività — l'aspetto umano e deducendolo da quello che, quando esiste negli uomini, anche Omero chiamò *dei simile e d'aspetto divino*. — Bene, disse. — E qualche tratto, credo, lo cancelleranno, e qualche altro lo dipingeranno di nuovo, finchè rendano a Dio graditi i costumi umani, quanto più possano esserlo. — Sarebbe certamente, disse, una bellissima pittura. — Però, ripresi io, coloro che tu dicevi (1) che si slancerebbero contro di noi, noi riusciamo a convincerli che tale è il pittore di Governi, che dianzi noi lodavamo, e pel quale essi si sdegnavano perchè volevamo affidargli gli Stati; ma sentendo ora ripetere la stessa cosa, si ammanseranno? —

(1) Invece in 474 a lo dice Glaucone, e non Adimanto.

- d E molto, rispose lui, se avranno sennò. — Quale punto infatti vorranno contrastare? forse che i filosofi non sono innamorati dell'essere e della verità? — Sarebbe un assurdo, disse. — Ma che la loro natura, quale l'abbiamo esposta, non ha affinità coll'ottimo? — Neppure questo. — E allora? diranno che tale natura, trovando convenienti attività, non sarà perfettamente buona e filosofa, se altra mai? o daranno la preferenza a quelli che noi abbiamo eliminati? — No davvero.
- e — Si infurieranno adunque ancora, se noi diciamo che sino a quando la classe dei filosofi non sarà padrona dello Stato, nè Stato nè cittadini avranno requie dai mali, nè avrà pratico compimento lo Stato che vagheggiamo nella fantasia? — Si infurieranno meno, disse. — Vuoi dunque, ripresi io, che eliminiamo questo « meno », ed essi divengano completamente
- 502 mansi e si mostrino convinti, sì da accordarsi con noi, se non altro, per vergogna? — Certamente, disse. —

- XIV. — Così adunque, ripresi io, ne siano convinti. Ma qualcuno contrasterà che discendenti di re e di principi possano nascere con natura filosofica? — Nessuno lo contrasterà. — Essendo tali dalla nascita, qualcuno può dire sia troppo inevitabile che si corrompano? Che sia difficile che si conservino, anche noi lo concediamo; ma che in tutto il decorso
- b del tempo nessuno mai possa conservarsi, c'è chi lo metta in discussione? — E come? — Ma, ripresi io, uno solo, se fosse capace ed uno Stato gli obbedisse, potrebbe compiere tutto ciò che ora sembra incredibile. — Se capace, disse. — Quando però, ripresi io, il Governante abbia emanate le leggi e fissate le costumanze, che abbiamo esposto, non è davvero impossibile che i cittadini vogliano osservarle. — Non è affatto impossibile. — Ma quello che noi pensiamo sarebbe strano o impossibile lo pensino anche altri? — Credo di no, rispose lui.
- e Che però le nostre proposte sarebbero ottime, se attuabili, l'abbiamo dimostrato in precedenza, io credo e chiaramente ⁽¹⁾. — Chiaramente. — Ora poi, a quanto pare, risulta che le no-

(1) Cfr. *Rep.*, 473 b.

stre proposte in materia di legislazione sarebbero ottime, se attuate; ma l'attuare è difficile, non però impossibile. — Certamente risulta, disse. —

XV. — Ma dappoichè a stento siamo giunti alla fine di questa parte della discussione, dobbiamo passare alle altre parti e dire in che modo e con quali studi e attività si formeranno i salvatori del Governo, e in quale età ciascuno debba dedicarsi alle singole occupazioni? — Devi dirlo, rispose. — Non è stata, ripresi io, una furberia la mia di tralasciare, precedentemente ⁽¹⁾, la difficoltà del prendere donne e della procreazione dei figli e della scelta dei Governanti, sapendo quanto sia odiosa e difficile quella interamente ispirata a verità. Ora però, nulla di meno, si è presentata la necessità di trattarne. E il problema delle donne e dei figli s'è risolto ⁽²⁾; ma quello dei Governanti conviene trattarlo quasi cominciando da capo. Dicevamo, se rammenti, che essi debbono essere amanti dello Stato, e provati nei piaceri e nei dolori, senza che mai abbiano rinunciato a questo sentimento trovandosi tra fatiche, o paure, o in altra qualsiasi vicenda; chi di ciò non sia capace, è da eliminarsi; ma chi esce puro dalla prova, come l'oro dal fuoco, dev'essere fatto Governante, e debbono darglisi doni e premi in vita e dopo morte. Questo all'incirca si diceva, mentre il problema cercava di sgattaiolare e di nascondersi, temendo di agitare l'attuale difficoltà. — Verissimo, disse; me ne ricordo. — Io esitavo, dissi, o amico, ad esporre queste audaci proposte; ma si abbia ora l'audacia di affermare che i più perfetti custodi dello Stato dobbiamo ritenerli filosofi. — Si abbia, disse. — Pensa però, quanto pochi, verisimilmente, saranno. Perchè le doti di quella natura, la quale abbiamo detto che essi debbono avere, poche volte vogliono riunirsi nel medesimo individuo, ma per lo più si trovano disperse. — Che vuoi dire? — I disposti ad imparare, e di mente pronta ed acuta, e così via, e animati da senso

(1) Cfr. *Rep.*, 412 b; 442 c; 450 c; 471 c; 497 c.

(2) *Rep.*, 451 c.

di decoro e di magnificenza tu sai che non sono spesso altresì disposti a vivere ordinatamente, e tranquillamente, e fermamente; ma quelli che sono tali, si lasciano dal loro impulso trasportare dove capita, e tutta la loro fermezza se ne va. — Vero, disse. — Invece i caratteri fermi e non facilmente mutevoli, e nei quali s'avrebbe la massima fiducia, se in guerra restano impassibili dinnanzi ai pericoli, si comportano alla stessa maniera negli studi: restano impassibili, ed imparano a stento come se fossero assonnati, e non finiscono di aver sonno e di sbadigliare, quando è il tempo di darsi a tali fatiche. — È così, disse. — Ma noi dicevamo che essi debbono avere bello e felice possesso di entrambe le qualità; in caso contrario non si deve loro impartire l'educazione più perfetta, nè loro concedere onori e cariche. — Rettamente, disse. — Credi adunque che ce ne sarà scarsezza? — E come no? — E fa d'uopo provarli nelle fatiche, che allora dicevamo, e nei pericoli e nei piaceri; ed ora aggiungiamo quello che 504 tralasciavamo allora, che è necessario provarli in molti studi, osservando se la loro natura è capace di reggere agli studi più elevati, oppure se si avviliscono dinnanzi ad essi, come altri si avvilisce nelle gare ginniche. — È opportuno, disse, fare questa osservazione; ma quali sono gli studi, che tu chiami i più elevati?

XVI. — Tu rammenti, ripresi io, che determinando le tre facoltà dell'anima ne deducevamo intorno alla giustizia, ed alla prudenza, ed alla fortezza, ed alla sapienza, che cosa sia ciascuna. — Se non me ne rammentassi, disse, meriterei di non ascoltare il resto della discussione. — Forse rammenti anche quello che s'era detto ancor prima? — Che cosa mai? — Dicevamo che per vederle perfettamente c'era un altro giro più lungo, compiuto il quale risultano evidenti, ed a ciò che prima si diceva è possibile aggiungere le corrispondenti dimostrazioni. E voi dicevate che bastava; e così si ragionò allora con difetto di finitezza, pare a me; se con 505 vostra soddisfazione, cotesto potreste dirlo voi. — Io, disse, credevo che se ne fosse discusso in giusta misura; e così pareva anche agli altri. — Ma, o amico, ripresi io, in siffatta

materia una misura, che manchi di una particella qualsiasi di ciò che le è proprio, non può servire affatto da misura; perchè nulla, che sia incompleto, è misura di nulla, per quanto talora ad alcuno sembri che basti e non sia il caso di cercare più oltre. — Veramente, disse, molti la pensano così per pigrizia. — Ma tal pensiero, ripresi io, non è affatto opportuno per un custode di Stato e di leggi. — Naturale, ^d confermò lui. — Dunque, o compagno, egli dovrà fare il giro più lungo, e dovrà lavorare studiando non meno di quanto si affatichi negli esercizi ginnastici: in caso contrario, come dicevamo, non giungerà mai al pieno possesso della dottrina massima ed a lui in massimo grado conveniente. — Non sono questi, disse, gli argomenti massimi, ma c'è ancora qualcosa superiore alla giustizia ed alle virtù, delle quali si è parlato? — Ancor più importante, ripresi io; e fa d'uopo non quasi mirarne, come ora, un'immagine, bensì curarne la perfetta riproduzione. Non è ridicolo che per altro di piccola importanza, noi si faccia ogni sforzo per renderlo perfetto e puro ^e più che si può, e non si ritenga invece che ciò che è della massima importanza esige massima diligenza? — Certamente, disse. Ma quella massima dottrina, sulla quale ti esprimi in questi termini, pensi, disse, che taluno ti lascerà andare senza domandarti quale sia? — Niente affatto, dissi; ma interrogami anche tu. Già l'hai sentita menzionare non poche volte; ed ora o non ci poni mente, ovvero hai in mente di darmi delle seccature colle tue obiezioni. Credo piuttosto al secondo ⁵⁰⁵ caso, dappoichè, che l'idea del bene sia la dottrina massima, l'hai sentito dire spesso — sulla quale si fonda il giusto e tutto il resto per divenire utile e giovevole. Ed ora tu sai che di questo io ti voglio parlare, e che inoltre noi non conosciamo bene l'idea stessa: e se non la conosciamo, anche se conoscessimo, ma senza di essa, tutto il resto, tu sai che non ne avremmo nessuna utilità, e sarebbe come se possedessimo alcunchè, ma destituito dell'elemento del buono. O ^b credi che ci sia qualche vantaggio ad avere ogni possesso, ma non il buon possesso? o che si possa comprendere tutto, ma senza il buono, e non comprendere il bello e il buono? — No, per Giove, disse.

XVII. — Ma tu sai anche cotesto, che la folla ritiene il bene sia il piacere, ed i più saputi ritengono che sia l'intelligenza. — E come no? — E quelli che la pensano così non possono, o amico, indicare quale specie di intelligenza intendano, ma son costretti alla fine a dire « l'intelligenza del bene ». — Fanno una figura ridicola, disse. — E come no, ripresi io, se, vituperandoci perchè non conosciamo il bene, ce ne parlano poi come se lo conoscessimo? Perchè dicono che esso è l'intelligenza del bene, quasi che noi si possa capire ciò che vogliono dire, soltanto perchè pronunciano la parola « bene ». — Verissimo, disse. — E poi? Quelli che definiscono che il piacere sia « bene », non ti sembra siano gravidi di non minore errore? non sono costretti ad ammettere che ci sono piaceri cattivi? ⁽¹⁾ — Certamente. — Tocca loro, io credo, ammettere che le stesse cose sono buone e cattive.

d Così? — Ebbene? — Che su questo punto molti e grandi sono i contrasti, è palese? — E come no? — E poi? non è palese che quanto al giusto ed al bello molti accetterebbero di fare, procurarsi e ritenere come tale quello che pare tale, anche se non è; a nessuno invece basta possedere quelli che paiono beni, ma ognuno cerca i veri beni, e ognuno disprezza a

c loro riguardo il semplice parere? — Certamente, disse. — Ma quello che ogni anima cerca di raggiungere e per cui fa tutto quello che fa, indovinando che esiste, ma non sapendo e non potendo afferrare bene che cosa sia, nè avere in esso una fede sicura, quale ha in tutto il resto (e per questo mo-

506 tivo fallisce anche agli altri eventuali vantaggi) — intorno a cosa di tale e tanta importanza è il caso di dire che debbano trovarsi al buio anche quelli che nello Stato sono i migliori di tutti, ed ai quali affideremo tutto? — Punto, disse. — Io credo, ripresi, che il giusto e il bello, qualora si ignori come siano beni, abbiano un custode di non grande valore in chi non li conosce; e vaticino che nessuno prima ⁽²⁾ li conoscerà bene.

(1) Cfr. il *Clitofonte*.

(2) Prima cioè di ricondurre coscientemente il giusto ed il bello all'*idea* del buono o del bene.

— Indovini giusto, disse. — Il nostro Governo sarà perfettamente all'ordine, se ad esso sovrintenderà un tale custode, il quale cioè sia intenditore in questa maniera? b

XVIII. — È necessario, disse. Ma tu, o Socrate, dici che il bene sia scienza, o piacere, od altro ancora? — Tu, ripresi io, sei un brav'uomo; e da un pezzo è palese che non ti contenterai dell'altrui opinione in materia. — Neppure mi sembra giusto, o Socrate, che si sappiano dire le opinioni degli altri, e non la propria, dopo essersene occupati per molto tempo. c

— E poi? ripresi io: ti pare giusto parlare di ciò che non si sa, come se lo si sapesse? — Non già, rispose, come se si sapesse, ma facendo conto di voler dire quello che si pensa.

— E poi? dissi: non ti accorgi che le opinioni non accompagnate dalla scienza sono tutte deformi? e le migliori di loro sono cieche. O ti sembra che ci sia una qualche differenza fra i ciechi, che vadano diritti per la strada, e coloro che professano, senza comprenderla, qualche vera opinione?

— Nessuna differenza, disse. — Vuoi dunque vedere cose deformi, perchè cieche e storte, mentre potresti udirne da altri di chiare e belle? — Per Giove, o Socrate, intervenne a dire Glaucone, ora che sei alla fine, non smettere. Perchè ci basterà che tu parli intorno al bene così come hai parlato della giustizia, e della prudenza, eccetera. — Anche a me, ripresi io, o compagni, basterebbe, e come! ma attenti che io ne sia incapace, e, volendomi mettere, riesca infelicamente e faccia una figura ridicola. Ma, o cari, che cosa mai sia il buono in se stesso, lasciamolo stare per ora; perchè mi sembra superiore al tentativo, che si potrebbe fare ora, la possibilità di giungere a quello che ora io ne penso; ma quello che mi pare discendente del buono ed a lui somigliantissimo, questo voglio dirvelo, se vi torna gradito; se no, lascerò stare. — Ma, disse, parla: un'altra volta soddisferai al tuo debito di parlarci del progenitore. — Saremmo contenti, dissi io, d'essere d e 507

in grado di soddisfare al mio debito, e voi di riscuotere il vostro capitale, e non già, come ora, i soli interessi. Orbene cotesto interesse e discendente del buono, pigliatevelo: attenti però che io, involontariamente, non vi imbrogli facen-

dovi un conto falso dell'interesse. — Staremo attenti, disse, per quanto ci sia possibile, purchè tu parli. — Se però, dissi, ci accorderemo e vi richiamerò alla mente quanto si è detto
 b dianzi e più volte ⁽¹⁾. — Che cosa? domandò lui. — Molti singoli oggetti, ripresi io, noi diciamo e definiamo, parlandone, come belli; e molti come buoni. — Li diciamo. — Ma ammettiamo anche il bello in sè e il buono in sè, e così via per tutto ciò che prima consideravamo nella sua pluralità; ed ancora diciamo che cosa sia ogni singolo oggetto ammettendo una *idea* d'ogni singolo, dappoichè è una. — È così. — E gli
 c oggetti noi diciamo che son veduti, ma non pensati; e le *idee* invece pensate, e non vedute. — Certamente sì. — Con quale nostro senso vediamo gli oggetti visibili? — Colla vista, disse. — Dunque, ripresi io, coll'udito sentiamo gli udibili, e cogli altri sensi tutti gli oggetti sensibili? — Ebbene? — Hai tu osservato, ripresi io, con quanto apparato l'artefice creatore dei sensi ha provveduto alla facoltà del vedere e dell'essere
 d veduto? — No davvero, disse. — Esamina la cosa così. L'udito e la voce, per udire e per essere udita, hanno bisogno di un terzo elemento senza la presenza del quale l'uno non udrà e l'altra non sarà udita? — No, disse. — E credo, ripresi io, che questo bisogno non l'abbiano molte facoltà, per non dire che non l'ha nessuna. Ovvero tu potresti menzionarne qualcuna? — Non potrei, rispose lui. — Ma la facoltà della vista e del visibile non osservi che ha questo bisogno?
 e — Come? — Per quanto gli occhi abbiano la vista, e chi l'abbia cerchi di usarla, pur esistendo i colori, qualora non si aggiunga un terzo elemento, fatto apposta per ciò, tu sai che la vista nulla vedrà e che i colori saranno invisibili. — Qual'è questo elemento che tu dici? — Quello, ripresi io, che
 508 tu chiami luce. — Tu affermi il vero, disse. — Davvero il senso del vedere e la facoltà di essere veduto sono congiunti da vincolo non trascurabile, anzi da un tratto d'unione più

(1) *Rep.*, 475 e.

importante di quello che stringe altre congiunzioni, dato che la luce non sia senza valore. — Ma ce ne vuole, disse lui, prima che sia senza valore.

XIX. — Orbene fra gli dèi del cielo quale puoi indicare sia signore di ciò la cui luce fa sì che la vista veda benissimo, e le cose visibili siano vedute? — Quello che tu, disse, e gli altri possono indicare; perchè è chiaro che tu intendi il sole. — Forse la relazione fra la vista e cotesto dio è la seguente? — Quale? — La vista non è il sole nè per se stessa, nè per l'organo, che noi chiamiamo occhio, nel quale funziona. — No certamente. — Ma l'occhio, fra gli organi dei sensi, è, credo, il più simile al sole. — D'assai. — Dunque anche la facoltà, che esso possiede, e concessagli dal sole, la possiede come infusa? — Certamente sì. — Ma se il sole non è la vista, è però la causa di essa e da essa è veduto? — Sì, rispose lui. — Perciò, ripresi io, di' pure che, rispetto al discendente del buono (il quale il buono procurò simile a se stesso) io affermo, che quello che esso è nella regione intellettuale rispetto all'intelletto ed agli intelligibili, corrisponde a ciò che il sole è nella regione visiva rispetto alla vista ed ai visibili. — Come? disse; spiegamelo ancora. — Gli occhi, tu sai, ripresi io, quando non si rivolgono più agli oggetti i cui colori son resi evidenti dalla luce diurna, ma a quelli illuminati dal chiarore notturno, diventano incerti e quasi paiono ciechi, come se non possedessero chiara vista. — E come! disse. — Ma quando si rivolgono agli oggetti illuminati dal sole, vedono chiaramente, e si fa palese che essi posseggono la vista. — Ebbene? — Perciò rispetto all'anima pensa così: allorquando si rivolge ad oggetto illuminato dalla verità e dall'essere, capisce e conosce e fa palese d'aver intelligenza; ma quando si rivolge ad oggetto avvolto dalle tenebre, cioè a ciò che nasce e perisce, allora si limita ad opinare ed ha la vista debole, mutando le opinioni, e pare priva di senno. — Pare. — Orbene ciò che ai conoscibili attribuisce la verità ed al conoscente dà la facoltà di conoscere, chiamalo *idra* del buono, e ritieni che essa è la causa della conoscenza e della verità in quanto

*che si può
immaginare a
volte.*

conoscibile ⁽¹⁾; e così essendo di già belle e pregevoli tuttedue, cioè la conoscenza e la verità, ritenendola da esse diversa e di esse più bella, ne avrai un giusto concetto. Scienza e verità — come, prima, luce e vista era giusto ritenerle simili al sole, ma non sarebbe giusto ritenere che sieno il sole — così anche ora è giusto crederle entrambe simili al buono; ma credere che l'una o l'altra sia il buono, non è giusto; bensì dobbiamo fare assai maggiore stima della qualità e natura del buono. — Tu parli, disse, di straordinaria bellezza, se procura scienza e verità, ma la supera per bellezza. Certo tu non dici che essa sia il piacere. — Zitto, ripresi io; ma esamina piuttosto l'immagine sua così. — Come? — Tu affermerai che il sole non solamente, credo, dà ai visibili la facoltà di essere veduti, ma altresì la genesi, l'incremento e il nutrimento, senza però che esso ne sia la genesi. — E come lo sarebbe? — Anche ai conoscibili afferma perciò che il buono non solamente procura che siano conosciuti, ma altresì loro fornisce l'esistenza e l'essenza, senza perciò che il buono ne sia l'essenza, perchè alla loro essenza è superiore per dignità e potenza.

XX. — E Glaucone, ridendo vivamente: per Apollo, disse, quale straordinaria superiorità! — La colpa è tua, ripresi io, che mi costringi a manifestare il mio parere in materia. — Ma tu non smettere, disse; o, se mai, continua il raffronto col sole, se qualche parte ne hai tralasciata. — Anzi, dissi, ne ho tralasciate molte. — Perciò non tralasciarne nessuna, disse, per piccola che sia. — Invece, ripresi io, credo che ne tralascerò gran parte: però, per quanto presentemente è possibile, di mia volontà non ne tralascerò nessuna. — No davvero, disse. — Perciò ritieni, ripresi io, che si tratta di due cose, come dicevamo; e l'una regna nella categoria e nella regione dell'intelligibile, e l'altra in quella del visibile — chè non voglio dire nel « cielo », perchè tu

(1) Mi attengo al γινωσκομένης dei mss., non accettando l'emendamento in γινωσκομένην.

non creda che io equivochi sul vocabolo ⁽¹⁾. Hai ben chiare queste due specie del visibile e dell'intelligibile? — Le ho. — Immagina adunque di avere una retta ⁽²⁾ divisa in due diseguali segmenti, e dividi l'uno e l'altro segmento (cioè del visibile e dell'intelligibile) ⁽³⁾ in segmenti proporzionali; e tu, e in base alla distinzione interna per chiarezza e oscurità, otterrai, nella parte del visibile, come primo segmento quello delle immagini. Ed io chiamo immagini anzitutto le ombre, ⁵¹⁰ poi i riflessi che appaiono nell'acqua e nei corpi solidi, lisci, lucenti, e così via, se comprendi. — Comprendo. — L'altro segmento assegno agli originali delle immagini, cioè agli animali che vivono intorno a noi, ed ai vegetali tutti, ed ai manufatti d'ogni specie. — L'assegno, disse. — Forse saresti anche disposto a dire, ripresi io, che la distinzione è fatta in base a verità e non verità, e che il rapporto dell'opinabile al conoscibile è quello stesso dell'immagine all'originale? ^b — Io sì, disse. — Considera poi come si debba dividere la sezione dell'intelligibile. — Come? — Il primo segmento di essa corrisponde alle ricerche che l'anima è costretta a fare valendosi, come di immagini, degli originali detti prima, e procedendo, in base a postulati, non verso il principio ma verso il fine; ed il secondo segmento corrisponde all'anima, che da un postulato procede ad un principio non postulato, e vi tende non già ricorrendo alle immagini, bensì alle *idee* ^c stesse. — Quello che tu vuoi dire non l'ho ben capito. — Te lo rispiegherò, ripresi io; chè potrai capire meglio dopo queste premesse. Credo che tu sappia come quelli che si occupano di geometria e di computi e via dicendo, ammettono il pari e il dispari, e le figure, e tre specie di angoli, ed altri simili dati in ogni dimostrazione; e come avendone certa scienza, li prendono per base, e non pensano più a darne nessun conto nè a se stessi nè ad altri, quasi fossero evidenti per tutti; e di qui prendendo le mosse, espongono tutto il seguito,

(1) Nel *Cratilo* 396 b si espone un nesso etimologico fra οὐρανός e ὁρατός.

(2) Vedi la rappresentazione in calce a questo libro, p. 228.

(3) Secondo ne è più o meno netta la visibilità e pura l'intelligibilità.

a e finiscono senza contrasto alla dimostrazione, che si erano prefissa. — Certamente, disse, cotesto lo so. — Sai dunque altresì che si valgono di forme visibili, e ragionano intorno ad esse, non ad esse pensando, ma ai corpi di cui sono la rappresentazione, ragionando del quadrato in se stesso e della diagonale in se stessa, e non di quello o quella che disegnano; e finalmente le figure che essi formano e disegnano (corrispondenti alle ombre ed alle immagini nelle acque) le usano come semplici immagini, cercando di vedere i loro originali, i quali non altrimenti si possono vedere che mediante il discernimento? — Tu dici il vero, disse. —

XXI. — Questa specie invero io la dicevo intelligibile, e intendevo dire che l'anima, nella investigazione di essa, è costretta a valersi di premesse, e non procede al principio, perchè non è in grado di andare oltre alle premesse, ma si vale, come di immagini, degli originali appartenenti al mondo di quaggiù, da esse imitati, e valutandoli e stimandoli come evidenti di fronte a quelle. — Intendo, disse, che tu parli del procedimento della geometria e delle scienze affini. —

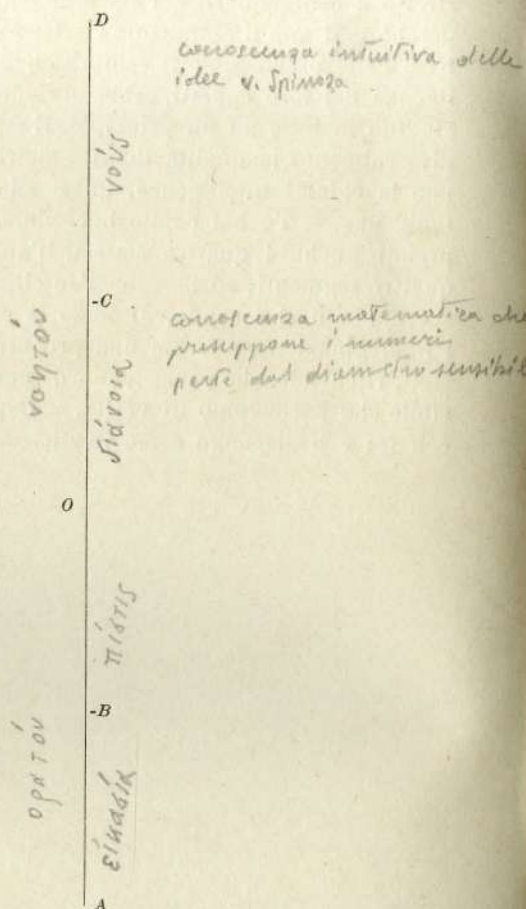
b Intendi adunque che io dico secondo segmento dell'intelligibile quello cui si dedica il ragionamento usando la forza della dialettica e considerando le premesse non come principii, ma soltanto come premesse — quasi punti d'appoggio e punti di partenza — affinchè, giunta a ciò che più non ha premesse, cioè al principio universale, e raggiuntolo, e tenendosi ferma alle conseguenze che ne derivano, possa giungere al fine senza fare nessun uso di nessun sensibile, ma delle

c idee stesse per raggiungere le idee attraverso le idee e finire alle idee. — Capisco, ma non bene, disse, perchè mi sembra che tu tratti un argomento complesso. Però tu vuoi stabilire che è più chiara la visione dell'essere e dell'intelligibile ottenuta colla dialettica, che non mediante i trattati di retorica⁽¹⁾, i quali considerano le premesse come principii, e nei quali tuttavia chi vuol contemplare l'essere e l'intelligibile è co-

(1) Per la preferenza alla dialettica sulla retorica si veda il *Fedro* e il *Gorgia*.

stretto a contemplarli col discernimento e non coi sensi; ma perchè essi non li esaminano risalendo al principio, ma sulla base delle premesse, a te sembra che non giungano all'intelligenza dei loro oggetti, sebbene siano intelligibili quando si studino in base ad un principio. E mi sembra che tu chiami discernimento la qualità dei geometri e dei loro affini, ma non la chiami intelligenza, quasi stia fra l'opinione e l'intelligenza. — Tu hai capito benissimo, ripresi io. E ora prendi anche i quattro stati dell'anima corrispondenti ai quattro segmenti; ed assegna l'intelligenza all'estremo, il discernimento al secondo, al terzo la credenza, ed all'ultimo l'immaginazione, e forma una proporzione di questi quattro stati, ritenendo che partecipano di evidenza in quanto è possibile che partecipino di verità. — Capisco, disse, e concordo con te; e li dispongo come tu dici. —

Nota al cap. 20.



CD = intelligenza = *idee*.

OC = discernimento = realtà concreta come intelligibile.

BO = credenza = esseri della realtà concreta.

AB = immaginazione = immagini.

$$AB: BO = OC: CD$$

$$(BO = OC)$$

Alle conseguenze matematiche della proporzione (che si ottengono sommando, sottraendo ecc.) corrispondono le conseguenze filosofiche.

Si rammenti che la terminologia matematica di Platone non coincide interamente con quella di Euclide; onde l'uso, apparentemente inesatto, di qualche vocabolo.

LIBRO SETTIMO.

I. — Dopo di che, dissi, immagina che la natura nostra, ⁵¹⁴ quanto all'educazione ed alla mancanza di essa, si trovi in uno stato simile a quello che ti esporrò. Immagina di vedere un'abitazione cavernosa, sotterranea, che ha verso la luce aperto l'ingresso, largo per tutta l'ampiezza della caverna; ed in essa stanno, fino dalla fanciullezza loro, uomini incatenati alle gambe ed al collo, sì da dover rimanere fermi lì e vedere soltanto dinnanzi a loro, ma posti dalle catene ^b nell'impossibilità di girare il capo; e in alto e lungi arde una luce di fuoco alle loro spalle, e tra il fuoco ed i prigionieri sale una strada, nella quale è costruito un muricciolo, come i ripari che stanno fra i burattinai ed il pubblico, al di sopra de' quali dan saggio de' loro prodigi. — Vedo, disse. — Vedi adunque lungo il muricciolo passare uomini che portano suppellettili d'ogni sorta, le quali oltrepassano il muricciolo, e statue ed animali di pietra e di legno e d'ogni specie, manufatti; e, com'è naturale, alcuni di quelli che ⁵¹⁵ portano questi oggetti parlano, ed altri tacciono. — Strana immagine, disse, e strani prigionieri. — Rassomigliano a noi, ripresi io. Ciascuno di questi, anzitutto, credi che veda altro se non le ombre di sè e degli altri proiettate dal fuoco sulla parete dirimpetto a loro nella spelonca? — Come mai possono vedere altro, disse, dacchè si trovano costretti a tenere immobile la testa per tutta la vita? — E poi? non vedranno ^b parimenti la sola ombra anche degli oggetti portati presso

al muro? — Ebbene? — Se dunque fossero in grado di discorrere fra di loro, non credi tu che essi, invece che degli oggetti che passano, parlerebbero delle ombre che vedono? — Necessariamente. — E poi? se il carcere avesse anche un'eco alle spalle, quando taluno dei passanti parlasse, credi tu che i prigionieri riterrebbero parli altro se non l'ombra che passa? —
e No per Giove, disse. — Certamente, ripresi io, essi crederebbero che il vero null'altro sia che l'ombra di questi oggetti manufatti. — Troppo necessariamente, disse. — Considera, ripresi io, quale sarebbe la loro liberazione dalle catene e la guarigione dall'ignoranza, se potessero ad essi toccare i casi che dirò: quando taluno fosse sciolto e venisse costretto ad un tratto ad alzarsi e girare il collo e camminare e levare lo sguardo alla luce, e in tutti questi atti provasse dolore, e pel luccicare non fosse capace di fissare gli oggetti dei quali prima vedeva l'ombra, che pensi tu che egli direbbe,
a se altri gli affermasse che prima vedeva vane ombre, ed ora è assai più da vicino all'essere, e fissa oggetti che maggiormente esistono, ed ha vista più giusta; e mostrandogli ciascuno di quegli oggetti mobili lo costringesse a rispondergli che cosa sia ciascuno? Non credi tu che egli non saprebbe districarsi, e le ombre viste dianzi le reputerebbe più vere degli oggetti mostratigli ora? — E come! disse.

e II. — Dunque se lo costringesse anche a levare lo sguardo alla luce stessa, egli proverebbe dolore agli occhi, e cercherebbe di fuggire volgendosi alle ombre che può guardare, e riterrebbe che queste siano realmente più chiare degli oggetti mostratigli? — Sì, disse. — E se, ripresi io, taluno lo trascinasse su per l'aspra ed erta salita, e non lo rilasciasse prima di averlo condotto alla luce del sole, non si lamenterebbe egli e non si sdegnerebbe d'essere trascinato, e, giunto
516 alla luce, avendo gli occhi pieni di lume, non sarebbe in grado di vedere nessuno degli esseri detti ora veri? — No, davvero, disse, così d'un tratto. — Ci vorrebbe assuefazione, io penso, perchè riesca a vedere i corpi di lassù; e dapprima la cosa più facile per lui sarebbe vedere le loro ombre, e poi le immagini degli uomini e degli altri oggetti riflesse nelle acque,

e poi gli oggetti stessi; quindi i corpi celesti ed il cielo stesso b
potrebbe guardarli di notte, fissando la luce delle stelle e
della luna, più facilmente che di giorno il sole e la luce del
sole. — E come no? — Alla fine, credo, il sole, e non già in
acque, nè in immagini di esso in altrui sede, ma esso mede-
simo, da sè, al suo posto potrebbe guardare ed osservare
qual'è. — Necessariamente, disse. — E poscia capirebbe che
esso produce le stagioni e gli anni, e regola tutti i corpi che
si trovano nella regione visibile, ed è causa, in certo qual e
modo, anche di tutto quello che i prigionieri vedevano. —
È palese, disse, che a queste osservazioni giungerebbe dopo
le precedenti. — Ebbene? rammentando l'anteriore abitazione
e la sapienza che là si ritrovava, e coloro che allora gli erano
compagni di catene, non credi tu che egli si reputi beato per
il cambiamento, e commiseri quegli altri? — Certamente. —
e se allora dai compagni si davano onori, e lodi, e premi
a quegli il quale con più acuta vista osservasse gli oggetti
mobili, e meglio rammentasse quali per solito passavano prima, a
e quali dopo, e quali contemporaneamente, e che avesse la
massima capacità a prevedere quale succederebbe, pensi tu
che egli avrebbe desiderio di tali premi ed invidierebbe co-
loro, che presso di quelli ricevessero onori e dominassero,
ovvero proverebbe quel sentimento di cui parla Omero, e pre-
ferirebbe *sulla terra vivere ad altri servendo*, anche presso un
padrone non agiato (1), e sopportare checchessia piuttosto che
tornare a quelle credenze ed a quella vita? — Io credo, ri- e
spose, che egli vorrebbe sopportare tutto piuttosto che tornare
a quella vita. — Considera quest'altro caso, ripresi io. Se egli
tornasse laggiù a sedere al suo posto, non avrebbe gli occhi
pieni di tenebra venendo d'un tratto dal sole? — Certamente,
disse. — E se egli nuovamente dovesse con quelli rimasti
sempre in catene gareggiare nel distinguere quelle ombre,
egli, fino a quando avesse la vista ottenebrata, prima che
gli occhi suoi tornassero a funzionare (e per assuefarsi ci 517

(1) *Odiss.*, 11, 488.

vorrebbe non breve intervallo di tempo), non farebbe ridere di sè, e non si direbbe di lui che da quella ascensione è tornato cogli occhi guasti, e che non mette conto neppure di fare il tentativo di salire? e chi cercasse scioglierli e condurli su, se mai potessero averlo tra mani e ucciderlo, lo ucciderebbero? — Certamente, disse.

- b III. — Questa immagine, ripresi io, o caro Glaucone, è d'uopo riferirla tutta ai precedenti ragionamenti, assomigliando all'abitazione del carcere la regione che ci appare mediante la vista, ed alla potenza del sole la luce del fuoco che in essa risplende: l'ascesa poi e la contemplazione dei corpi di lassù se la riferirai alla regione intelligibile dell'anima, non devierai dalla mia convinzione, poichè hai il desiderio di udirla: e Dio sa se dessa è vera. Ecco quello che pare a me: nel conoscibile l'*idea* del buono è la suprema ed ultima, ed c a stento si riesce a vederla; ma quando la si è veduta, si comprende che essa è sempre la causa di tutto ciò che è retto e bello, e produce nel visibile la luce e il signore di essa ⁽¹⁾, e nell'intelligibile essa medesima è sovrana e procura verità e intelligenza; sicchè deve giungere a vederla chi voglia prudentemente agire sì nella vita privata, sì nella pubblica. — Seguo il tuo pensiero, disse, a quel modo che posso. — Orsù dunque, ripresi io, seguimi anche in questo, e non stupirti che quelli arrivati a questo punto non vogliano attendere alle faccende umane, ma le anime loro tendano sempre a stare in alto: ed è naturale che sia così, se la cosa corrisponde all'im- d magine già esposta. — Certo è naturale, disse. — E poi? credi tu sia strano, che taluno, dalle divine contemplazioni scendendo alle miserie umane, vi si mostri disadatto e ridicolo assai, mentre ha la vista tuttora ottenebrata e, prima di essersi sufficientemente adattato alla tenebra che lo circonda, si trovi costretto sia nei tribunali, sia altrove, a contrastare per le ombre del giusto — e per le effigie di esso, donde vengono le ombre, — e adoperarsi a questo proposito,

(1) Cioè il sole.

qualunque sia il modo in che esso venga compreso da coloro che mai hanno veduta la giustizia in se stessa? — Non è affatto strano, disse. — Ma se taluno avesse intelligenza, ripresi io, rammenterebbe che di doppia specie e di doppia origine sono i turbamenti degli occhi, secondo che si passi dalla luce alla tenebra o dalla tenebra alla luce. E pensando che il medesimo avviene anche per l'anima, quando ne scorgesse taluna turbata e incapace di vedere alcunchè, non riderebbe irragionevolmente, ma esaminerebbe se, da più luminosa vita venendo, sia ottennebrata per mancanza di abitudine, ovvero, da maggiore ignoranza procedendo, sia vinta da soverchio fulgore; e così stimerebbe beata la prima per la sorte e la vita che le era stata concessa, ed avrebbe pietà dell'altra; e se volesse ridere di questa, sarebbe meno ridicolo il suo riso, che non per quella che scende dall'alto e dalla luce. — Tu parli, disse, veramente come si deve.

IV. — Dobbiamo però, ripresi, a questo proposito ritenere, se è vero quanto precede, che l'educazione non abbia quell'efficacia che alcuni proclamano che essa abbia. Ed affermano che nell'anima non c'è scienza, ed essi ve la infondono; il che sarebbe come dare la vista ad occhi ciechi. — Certo che l'affermano, disse. — Il nostro ragionamento invece, ripresi io, dimostra che la facoltà esistente nell'anima di ciascuno — ed anche lo strumento col quale ciascuno apprende — come si farebbe coll'occhio, dacchè non è possibile allontanarlo dalla tenebra e volgerlo alla luminosità in altro modo che volgendo tutta la persona — si deve farla divergere con tutta la persona da ciò che diviene ⁽¹⁾, finchè si renda capace di resistere a contemplare l'essere e il fulgore massimo dell'essere, che noi appuuto diciamo corrispondere al buono. Così? — Sì. — Veramente, ripresi io, l'abilità di quest'atto, cioè della diversione, consisterebbe nell'ottenere che la diversione si compisse nel modo più agevole e profittevole, non già per infondere

(1) *Divenire* = realtà naturale, transitoria e caduca, sensibile: *idea* = essere, intelligibile, verità.

la facoltà di vedere, ma per fare in modo che, avendola, pur non voltandosi bene e non guardando dove deve, ci possa invece riuscire. — Pare, disse. — Veramente le altre così dette doti dell'anima rischiano d'essere simili alle doti del
e corpo; perchè, non essendoci prima, si acquistano poi mediante uso ed esercizio; ma la facoltà d'intendere partecipa, più di tutte, del divino, a quanto sembra, e questo non perde mai la sua potenza, e secondo il punto cui è rivolto, diventa utile e giovevole oppure inutile e dannoso. O non hai ancora
519 posto mente come l'animuccia di quelli, che vengono chiamati malvagi e sono accorti, vede e scorge con acuta vista gli oggetti ai quali si volge, non perchè abbia debole la vista, ma perchè si trova costretta a servire il vizio; sicchè, quanto più acuta possiede la vista, tanti più mali commette? — Certamente, disse. — Ma, ripresi io, se tale natura, fino dalla fanciullezza, la si liberasse dalle passività dovute all'origine
b sua, sarebbe come un liberarla da pesi di piombo. Veramente le nature dedite alle vivande ed ai così fatti piaceri e ghiottonerie fanno volgere in basso la vista dell'anima; ma se essa fosse libera e si volgesse alla verità, anche questa stessa categoria di persone potrebbe chiaramente vedere gli altri oggetti così come vede quelli ai quali ora è rivolta. — È naturale, disse. — E poi? Non è naturale, ripresi io, e non è necessaria conseguenza di quello che si è detto, che non pos-
c sano mai governare bene uno Stato nè gli ineducati e ignari della verità, nè quelli che son lasciati a continuare indefinitamente la loro educazione; i primi perchè non hanno nella vita una mira da tener presente in tutto quello che fanno nella vita privata e nella pubblica, e gli altri perchè di loro iniziativa non si decideranno ad agire stimando quasi di vivere tuttora appartati nell'isola dei beati? — Vero, disse. — Compito adunque, ripresi io, di noi fondatori è costringere le nature migliori a giungere alla dottrina, che precedentemente abbiamo chiamato suprema; a vedere cioè il buono e
a compiere quell'ascesa: quando poi, giunti al culmine, hanno ben guardato, non si deve concedere loro quello che ora si concede. — Che mai si concede? — Rimanere là, ripresi io,

e non voler ridiscendere e tornare presso quei prigionieri e partecipare agli oneri ed agli onori loro, abbiano questi o non abbiano importanza e valore. — Ma allora, disse, faremo loro torto, e li costringeremo a vivere peggio, mentre potrebbero vivere meglio?

V. — Ti sei dimenticato un'altra volta, ripresi io, o amico, e che la legge non tende a far sì che una classe dello Stato abbia uno straordinario benessere, ma cerca di ottenere che questo si trovi in tutto il corpo dello Stato, coordinando, mercè la persuasione o costrizione, i cittadini, e curando che si arrechino a vicenda quel vantaggio che ciascuno è capace di fare alla comunità, e facendo, essa legge, tali i membri dello Stato non per lasciarli andare dove ciascuno desidera, ma per valersene a tener compatto lo Stato. — Vero, disse; me n'ero dimenticato. — Considera adunque, dissi, o Glaucone, che neppure faremo torto ai filosofi che si trovino fra di noi, ma diremo loro giuste ragioni per obbligarli a darsi cura ed assumere la custodia degli altri. Diremo infatti che i filosofi, i quali si trovano negli altri Stati, è naturale non partecipino ai pesi di questi Stati; dacchè essi filosofi vi diventano tali per natura propria, contro il volere del Governo vigenti in ogni singolo Stato; ed è giusto che quello che spontaneamente cresce, non essendo debitore a nessuno della nutrizione sua, neppure voglia a nessuno pagarne il prezzo. Noi invece vi abbiamo procreato per noi stessi e per tutto lo Stato quasi duci e re di alveari, impartendo a voi migliore e più compiuta educazione e rendendovi maggiormente capaci di dedicarvi al Governo ed alla filosofia. Deve dunque ciascuno, per la parte che gli spetta, ridiscendere alla comune abitazione degli altri, e deve abituarsi a fissare quelle oscure immagini, perchè, avvezzandocisi, vedrete infinitamente meglio di coloro che abitano là dentro, e conoscerete che cosa sia ogni immagine e di che sia immagine; e ciò perchè avete veduta la verità del bello, del giusto e del buono. E così per noi e per voi lo Stato sarà governato da uomini desti, e non quasi in sogno, come sono governati i più degli Stati da uomini che pugnano fra di loro per ombre vane e tumultuano per

avere il potere, quasi sia un gran bene. Invece la verità è ben diversa: è inevitabile che uno Stato abbia tanto più buono e tranquillo governo, quanto è minore la brama di potere in coloro che debbono salirvi, e si trovi invece in condizioni opposte lo Stato che ha governanti opposti a questi. — Certamente sì, disse. — Ma disubbidiranno a noi, credi, i nostri allievi, dopo che avranno udite queste parole, e non vorrà ciascuno assumersi la parte che gli spetta dei pesi dello Stato e per vivere il più della vita co' pari suoi sotto il puro cielo? — È impossibile, disse, perchè assegneremo giusti uffici ai giusti. E ciascuno piuttosto accetterà il Governo come una necessità, al contrario degli attuali Governanti dei singoli Stati. — È così, ripresi io, o compagno: se tu troverai per coloro che dovranno assumere il Governo un tenor di vita
521 superiore allo stare al Governo, è possibile l'esistenza del tuo Stato ben governato; perchè unicamente in esso governeranno i realmente ricchi non di oro, ma della ricchezza che deve possedere l'uomo felice, vale a dire un tenor di vita buono e assennato: ma se vi saliranno poveri e assetati di personali ricchezze, coll'idea di rapire dall'erario, a rimedio di loro povertà, il buono che vi si trovi, la cosa non è più possibile: perchè, una volta che ci sia lotta per afferrare il potere, l'intestina guerra civile, che ne deriva, rovina gli aspiranti e tutto lo Stato. — Verissimo, disse. — Orbene, ripresi io, conosci tu
b un'altra vita, all'infuori di quella della vera filosofia, che tenga in poco conto le pubbliche cariche? — No, per Giove, rispose lui. — Veramente è d'uopo accedere al Governo senza esserne innamorati; se no, i rivali daranno battaglia. — E come no? — Quali altri adunque costringerai ad accedere alla custodia dello Stato se non questi, che sono i massimi intenditori di ciò che permette ottimo Governo d'uno Stato, e conoscono altri uffici ed una vita migliore della vita politica? — Nessun altro, disse.

c VI. — Vuoi dunque che oramai investighiamo in qual modo costoro sorgeranno, e come sia possibile condurli alla luce, alla stessa guisa che altri, si dice, dall'Ade sono ascesi agli dèi? — Come nol vorrei? disse. — Ma la cosa, pare, non ras-

somiglia al capovolgere la piastrella ⁽¹⁾, ma si tratta di condurre l'anima da un giorno ch'è notte ad un giorno vero, cioè all'ascesa all'essere, la quale noi chiameremo vera filosofia. — Certamente sì. — Si deve adunque cercare quale dottrina ha tale potenza? — E come no? — Quale dottrina mai, o Glaucone, a può essere l'argano che tiri l'anima dal divenire all'essere? E mentre parlo, mi viene questo pensiero: non dicevamo necessario che essi da giovani siano campioni di guerra? — Certo, lo dicevamo. — In conseguenza la dottrina che ricerchiamo, deve avere anche un'altra qualità. — Quale? — Di non essere inutile a guerrieri. — Deve averla, se è possibile. — Dianzi e venivano educati nella ginnastica e nella musica. — È così, disse. — La ginnastica però attende a ciò che diviene, o nasce, e muore, perchè presiede allo sviluppo ed al deperimento del corpo. — Pare. — Questa non sarebbe la dottrina che cer- 522 chiamo. — No davvero. — Ma non sarebbe la musica in quella misura, che prima abbiamo esposto? — Ma quella serviva da contrappeso alla ginnastica, se rammenti, perchè educa i custodi nei costumi procurando in loro coll'armonia un accordo, non una scienza, e col ritmo un'euritmia, e presentando altri vantaggi affini ne' ragionamenti suoi, tanto nei mitici, quanto in altri più conformi a verità. Ma una dottrina quale tu cerchi, b la quale conduca a questo bene, non è propria della musica. — Tu colla massima esattezza mi rammenti la discussione, ripresi io, perchè realmente non le era propria. Ma, o felice Glaucone, quale sarà mai questa dottrina? perchè i mestieri sembravano tutti grossolani. — E come no? eppure quale altra dottrina c'è che nulla abbia di comune colla musica, colla ginnastica e coi mestieri? — Orsù, ripresi io, se non possiamo prenderne nessuna all'infuori di esse, prendiamone qualcuna c che abbia tendenze generali. — Quale? — Una comune, della quale si valgono tutte le arti e discipline e scienze, e che è

(1) Cioè non è cosa facile o da nulla, come il cadere la piastrella, nel giuoco dei fanciulli, su d'una faccia o sull'altra. Era un giuoco simile a quello dei nostri ragazzi che, buttando in aria le monete, tirano a indovinare se cadranno su una faccia o sull'altra.

sempre necessario apprendere a principio. — Quale? disse. — Una cosa da nulla; imparare a distinguere uno, due e tre; dico, insomma, i numeri ed i computi. Non è forse vero che ogni arte e scienza è costretta a ricorrere ad essi? —

- a E come! disse. — Anche l'arte della guerra? ripresi io. — È ben necessario. — Dunque, dissi, nelle tragedie Palamede mette sempre in chiaro che Agamennone fu un condottiero da far ridere. O non hai osservato come egli dica, che, dopo aver trovati i numeri, determinò le schiere nell'accampamento di Ilio, e contò le navi, e così via, quasi che prima non fossero contate, e Agamennone non sapesse, pare, nemmeno quanti piedi egli avesse, non conoscendo i numeri? qual duce lo credi tu? — Strano, disse, se ciò è vero.

- e VII. — Dunque, ripresi io, stabiliremo che per un guerriero sia dottrina necessaria quella del computare e noverare? — Più di qualsiasi altra, disse, se vuol riuscire intenditore di ordinamenti militari, anzi se vuole essere uomo. — Perciò su questa dottrina tu la pensi come me? dissi. — Come? — Essa rischia d'essere per natura una delle dottrine che conducono all'intelligenza, quali noi cerchiamo; ma nessuno, forse, ne fa retto uso, mentre essa è tuttavia interamente idonea a condurre all'essere. — Che vuoi dire? domandò. — Cercherò, ripresi io, di chiarire quel che me ne pare. Ciò che per mio conto io distinguo in idoneo o non idoneo a condurci alla meta di cui parliamo, osservalo anche tu; e fammi capire quando assenti o quando dissenti, perchè più chiaramente vediamo se la cosa è quale immagino. — Fa vedere, disse. — Ti faccio vedere, dissi, se tu riesci a scorgere, che alcuni oggetti non richiedono nelle sensazioni l'attenzione dell'intelligenza, perchè il senso basta a darne giudizio; altri invece
523
b richiedono istantemente la sua attenzione, perchè il senso non riesce a un bel nulla. — È chiaro, disse, che tu intendi riferirti agli oggetti che appaiono a distanza ed agli abbozzi dei disegni. — Tu, ripresi io, non hai indovinato completamente ciò che io intendo dire. — Di che vuoi parlare? disse. — Non la richiedono, ripresi io, gli oggetti che non danno al tempo
c stesso anche la sensazione opposta; ma quelli che la danno, io li

metto fra quelli che la richiedono, perchè la sensazione non indica questo piuttosto che quello, per oggetto vicino o lontano. Ma ciò che io intendo dire lo capirai meglio così. Queste, noi diciamo, sono tre dita: il mignolo, il suo vicino e il medio. — Certo, disse. — Fa conto che io dica che son vedute da vicino. Però, a loro riguardo, fa una considerazione. — Quale? — Ciascuno di loro ha l'aspetto di dito, e per questo rispetto non c'è differenza che venga osservato in mezzo od all'estremità, se è bianco o nero, se è grosso o sottile, e così via: dacchè per tutto ciò l'anima dei più non si trova costretta a domandare all'intelligenza che cosa sia dito. Infatti la vista non ha mai presentato a se stessa il dito come diverso ed opposto al dito. — No davvero, disse. — Perciò, ripresi io, è naturale che questo non sia idoneo ad invocare ed eccitare l'intelligenza. — Naturale. — E poi? La grandezza e la piccolezza delle dita e l'anima le vede bene, e per essa non c'è differenza tra la posizione al centro o ad una estremità? e parimenti il tatto percepisce bene la grossezza e la sottigliezza, ovvero la morbidezza e la durezza? e gli altri sensi non sono forse deficienti nel fornire tali indicazioni? ovvero ciascuno di essi fa nel modo seguente: anzitutto il senso che presiede alla percezione del duro non è forse costretto a presiedere anche a quella del morbido, e non trasmette all'anima di sentire duro e morbido il medesimo oggetto? — Sì, disse. — Dunque, ripresi io, è inevitabile che in tali casi l'anima non riesca a districarsi ed a capire che cosa il senso le segnali come duro, se questo lo chiama anche morbido; e parimenti, per la sensazione del leggiero e del pesante, domanderà che sia leggiero e che pesante, se il grave glielo segnala come leggiero e il leggiero come grave? — Veramente, disse, queste segnalazioni, fatte all'anima, sono assurde ed esigono attenzione. — È quindi naturale, ripresi io, che in tali casi l'anima, ricorrendo al raziocinio e all'intelligenza, tenti di scorgere se uno o due sieno gli oggetti che le son segnalati. — E come no? — Se risultano due, ciascuno dei due risulta uno? — Sì. — Se ciascuno risulta uno, ed entrambi risultano due, penserà che i due sono separati; perchè, se non ci fosse la separazione,

non penserebbe a due, ma ad uno. — Bene. — Anche la vista, diciamo, vedeva grande e piccolo, non però separati, ma come fusi insieme. Così? — Sì. — A scopo di chiarezza, l'intelligenza era costretta a vedere il grande e anche il piccolo, non però confusi, ma distinti, al contrario della vista. — Vero. — Di qui dunque ci viene la prima spinta a domandare che cosa è il grande e poi anche che cosa è il piccolo. — Certo, disse.

d — E così si è distinto fra l'intelligibile e il visibile. — Giustissimo, disse.

VIII. — Veramente anche poco fa io tentavo d'espore che alcuni oggetti sono idonei ad invocare l'azione del raziocinio, ed altri no; e definivo come idonei ad invocarla quelli che si presentano al senso insieme ai proprii contrari; e quelli che no, io non li chiamo atti ad eccitare l'intelletto. — Capisco oramai, disse, ed approvo. — Ebbene? Il numero e l'uno ⁽¹⁾ a quale specie ti sembra che appartenga? — Non saprei, disse. — Ma deducilo, dissi, dalle premesse. Se difatti l'uno e lo si percepisse bene di per sè mediante la vista o mediante qualche altro senso, non sarebbe idoneo ad attirarci verso l'essere, come si diceva a proposito del dito: se contemporaneamente con esso si ha sempre una percezione opposta, sicchè non appaia mai uno piuttosto che il contrario, sarà necessario l'intervento di un fattore discriminante, e l'anima a riguardo suo si troverebbe necessariamente in difficoltà e 525 dovrebbe smuovere l'intelletto e domandare che cosa mai sia l'uno; e così lo studio dell'uno sarebbe da collocarsi fra quelli che conducono e volgono alla considerazione dell'essere. — Ma, disse, questa peculiarità è certamente propria della considerazione rivolta ad esso, perchè al tempo stesso lo vediamo come uno e come numericamente infinito. — Ma se ciò è proprio dell'uno, ripresi io, è il medesimo per ogni numero? — b Certamente. — E questi risultano idonei a condurre alla verità. — Sì, straordinariamente idonei. — Perciò questa sarebbe

(1) L'uno nell'antica aritmetica greca non era considerato come un numero, perchè il numero era concepito come un aggregato di unità.

una delle dottrine che noi ricerchiamo: perchè al guerriero è necessario avere coteste nozioni per gli ordinamenti militari, e al filosofo perchè egli deve raggiungere l'essenza, una volta che sia uscito da ciò che è generato ⁽¹⁾, o altrimenti non sarà mai *ragioniere* ⁽²⁾. — È così, disse. — Ma il nostro custode è guerriero e filosofo. — Ebbene? — È dunque opportuno, o Glaucone, prescrivere per legge questa dottrina, e persuadere coloro che dovranno occuparsi delle faccende più importanti dello Stato a dedicarsi alla scienza dei conti, non però alla volgare maniera, ma fino a tal punto che l'intelligenza loro possa contemplare la natura dei numeri, non già occupandosene a scopo di compra e vendita, come mercanti e rivenditori, bensì in servizio della guerra e della tranquillità dell'anima, sì da condurla dal generato alla verità e all'essere. — Tu parli benissimo, disse. — Ed ora io capisco, ripresi, come la dottrina dei conti, della quale si parla, è fina ed in molte maniere utile al nostro proposito, qualora altri vi si dedichi per conoscere e non per commerciare. — In che maniera? domandò. — Come ora dicevamo, essa innalza l'anima, e la obbliga a ragionare intorno ai numeri considerati in sè, non accettando di ragionare se altri ricorre a numeri associati a corpi visibili o tangibili. Tu sai certamente che i valenti in questa materia, se taluno si provi, ragionando, a dividere l'*uno*, ridono e non assentono; e se tu lo sminuzzi, essi lo moltiplicano, per evitare che l'*uno* non appaia *uno*, bensì risulti di molte particelle. — Verissimo, disse. — Se dunque, Glaucone, taluno domandasse loro: o illustri, di quali numeri ragionate? di quelli, nei quali l'*unità* è quale voi credete, e ciascuna è interamente uguale a ciascuna, e non ha in sè nessuna particella differente? cosa credi che risponderebbero? — Questo, io credo, che essi parlano dei numeri che è soltanto possibile concepire, ma non

(1) *Genesis* dice il testo, cioè divenire, realtà che non è, ma si genera, o realtà materiale.

(2) Tanto nel senso filosofico, per cui *logos* è ragione e ragionamento, quanto nel senso professionale e aritmetico. Vale a dire, chi ignori questa materia non saprà nè ragionare nè fare conti.

è possibile trattare in nessun altro modo. — Vedi adunque, ripresi io, o amico, che realmente rischia d'essere per noi necessario questo studio, dacchè risulta che esso costringe l'anima a valersi dell'intelligenza per raggiungere la verità? — E vi riesce molto, disse. — E poi? Hai mai osservato come quelli per natura idonei ai computi sono pronti e acuti in quasi tutte le discipline; e che i tardi, qualora in questa disciplina vengano educati ed esercitati, anche se non ne ritraggono nessun altro vantaggio, tuttavia guadagnano tutti in acume e fanno progressi? — È vero, disse. — Veramente, credo, non è facile che tu trovi molte altre discipline che offrano maggior fatica a chi le impara e professa. — No certo. — Per tutte queste ragioni tale studio non deve essere abbandonato, ma in esso debbonsi educare coloro che abbiano sortito più felice natura. — D'accordo, disse.

IX. — Questa scienza adunque, dissi, contiamola per una; ed esaminiamo in secondo luogo se quella che la segue immediatamente faccia al caso nostro. — Di quale scienza intendi parlare? della geometria? domandò. — Precisamente, ripresi io. — Tutto quanto in essa, disse, ha attinenze coll'arte della guerra, è palese che fa per noi; infatti per le castramentazioni, e per l'occupazione di posizioni, e per raccogliere e distendere l'esercito, e per gli altri ordinamenti campali nelle battaglie e nelle marce, c'è differenza fra essere intenditore di geometria e non esserlo. — Ma, dissi, a ciò basterebbe una ben piccola parte di geometria e di computo: ma la parte maggiore e superiore della geometria è d'uopo esaminare se tende a far più chiaramente scorgere l'*idea* del buono. Vi tendono, noi diciamo, tutte le scienze che costringono l'anima a volgersi verso il luogo dove si trova la parte più felice dell'essere, che essa ad ogni modo deve vedere. — Hai ragione, disse. — Perciò se costringe a contemplare l'essenza, fa per noi; se invece il generato, no. — Diciamo che sì. — Però, ripresi io, anche coloro che sono poco profondi in geometria, non metteranno in dubbio che questa scienza è tutto il contrario di quanto parrebbe dalla terminologia usata da quelli che la professano. — Cosa? esclamò. — È una terminologia troppo

ridicola e misera; perchè, quasi si trattasse di pratica e di scopo pratico, nella loro terminologia parlano sempre di quadrare, di prolungare e di aggiungere, ed altre simili operazioni. Invece tutta la scienza si coltiva a scopo di conoscenza. — Certamente sì, disse. — Dunque su di ciò si dev'essere ancora d'accordo? — Su di che? — Che la si coltiva per la conoscenza di ciò che sempre è, e non di ciò che nasce e perisce. — È facile accordarsi su questo punto, disse, perchè la geometria è conoscenza di ciò che sempre è. — Perciò, o nobile amico, potrebbe fare da argano all'anima per tirarla verso la verità, e potrebbe ridurre a filosofico il raziocinio, per tenere alto quello che ora indebitamente noi teniamo basso. — Quanto più è possibile, disse. — Quanto più è possibile, dunque, ripresi io, si deve prescrivere che i membri del tuo bello Stato non rinuncino in nessun modo alla geometria, perchè anche i vantaggi secondarii, che essa presenta, non sono senza importanza. — Quali vantaggi? domandò lui. — Quelli, ripresi io, che tu dicevi rispetto alla guerra: e per tutte le discipline, quanto all'apprenderle meglio, sappiamo tutti che enorme differenza passa fra chi sia iniziato alla geometria e chi nol sia. — Enorme davvero, per Giove, disse. — Questa seconda disciplina dobbiamo assegnarla ai giovani? — Assegnamola, disse.

X. — E poi? Come terza mettiamo l'astronomia? o ti pare di no? — A me sì, disse: perchè l'intendersi di stagioni, e di mesi, e di anni conviene non solamente all'agricoltura e alla navigazione, sì bene e non meno alla strategia. — Sei grazioso, ripresi io, colla tua aria di aver paura che il volgo creda tu prescriva discipline inutili. Ma non è impresa tanto semplice, anzi è difficile il persuadere altrui che in queste discipline si purifica e si rinfoca in ciascuno un organo dell'anima, che vien rovinato e accecato dalle altre occupazioni, mentre è meglio serbarlo incolume a preferenza di mille occhi, perchè unicamente con esso si vede la verità. A chi è di questo parere parrà (e come!) che tu abbia ragione; ma quanti non siano punto di questo sentimento, è naturale ritengano che le tue sian ciance: perchè

non vedono che da esse derivi altra utilità degna di considerazione. Mettiti da questo punto per decidere se tu parli agli
 528 uni od agli altri; ovvero nè agli uni, nè agli altri, e parli massimamente per te, senza essere però malcontento che altri possa ritrarne qualche giovamento? — Preferisco così, disse, cioè parlare massimamente per me, e interrogare e rispondere. — Perciò torna indietro, ripresi io: perchè ora non abbiamo proceduto rettamente nell'indicare ciò che vien dopo la geometria. — In che cosa abbiamo sbagliato? domandò. — Nel passare subito, ripresi io, dal piano al solido in movimento, prima di considerare il solido di per sè ⁽¹⁾. Invece, sarebbe stato corretto dopo la seconda dimensione passare alla terza ⁽²⁾: e la terza è quella dei corpi che hanno profondità ⁽³⁾. — È così, disse: ma, o Socrate, pare che questa disciplina non siasi ancora scoperta. — Per un doppio ordine di cause, ripresi io: dacchè nessuno Stato la tiene in onore, si procede fiaccamente nella investigazione di questioni difficili; e poi i cultori avrebbero d'uopo di un direttore, senza il quale non possono giungere alla soluzione. Ma anzitutto è difficile che tale direttore ci sia, e poi, quand'anche ci fosse, come stanno ora le cose, quelli che si dedicano a queste ricerche non gli darebbero retta, per superbia. Ma, se uno Stato tutto quanto ne assumesse la direzione, tenendo in onore queste ricerche, questi cultori darebbero retta, e le scoperte, dopo continue e intense investigazioni, verrebbero fuori, dacchè anche ora, per quanto siano disprezzate e avversate dal volgo, ed i cultori non sappiano rendere ragione della loro utilità, nulladimeno, pur contro tutti questi ostacoli, progrediscono in causa dell'attrattiva che esercitano; e non farebbe meraviglia che venissero fuori. — L'attrattiva,

(1) Vuol dire che si è omissa la *stereometria*, considerata come scienza a sè, non compresa nella geometria. La stereometria è detta scienza del solido considerato in sè; l'astronomia scienza dei solidi in movimento.

(2) Cioè passare dal *piano*, che ha due dimensioni ed è oggetto della geometria, al *solido*, che ha tre dimensioni, ed è oggetto della stereometria, scienza non ancora costituita ai tempi di Platone.

(3) O *altezza*.

disse, è straordinaria. Ma spiegami più chiaramente quello che ora dicevi. Tu consideravi come geometria lo studio del piano. — Sì, ripresi io. — In seguito, disse, tu prima mettevi subito dopo l'astronomia, ed ora ti ritiri. — Per la fretta, dissi, di esporre tutto rapidamente mi tocca andare ancor più adagio; perchè, pur venendo subito dopo la disciplina che si occupa della profondità, o terza dimensione, io, pel fatto che gli studi in materia si trovano in un stato ridicolo, l'ho saltata, e ne ho parlato dopo l'astronomia, la quale studia il movimento dei corpi che hanno la terza dimensione. — Hai ragione, disse. — Mettiamo come quarta disciplina l'astronomia, facendo conto che quella ora rimasta indietro esisterà quando lo Stato la promuoverà. — Naturale, riprese lui; e circa il rimprovero che tu, o Socrate, ora mi facevi di lodare grossolanamente l'astronomia, debbo dire che ora io la lodo seguendo il tuo indirizzo. Perchè mi sembra chiaro per ognuno che essa costringe l'anima a guardare in alto, staccandola di quaggiù per innalzarla lassù. — Forse, ripresi io, chiaro per ognuno, tranne che per me, dacchè io non la penso così. — Ma come la pensi? domandò. — Come la trattano ora coloro che la vogliono innalzare a filosofia, mi pare che essa faccia guardare troppo in giù. — Che vuoi dire? disse. — Mi sembra, ripresi io, che tu nobilmente intenda nell'animo tuo qual'è la scienza de' corpi celesti, perchè se qualcuno, tendendo in alto il viso, riesce a scorgere i fregi del soffitto, c'è pericolo che tu ritenga che egli li contempla coll'intelligenza e non cogli occhi. — E forse tu hai ragione, ed io sono un dabben uomo. Perchè io non posso ritenere che altra scienza faccia guardare in alto l'anima se non quella, che studi l'essere e l'invisibile: che se altri, stando a guardare in alto a bocca aperta, o in basso a bocca chiusa, cerca conoscere qualche oggetto sensibile, io dico che egli non impara — perchè non c'è scienza di tali oggetti — e che non in alto, ma in basso guarda l'anima sua, anche se egli cerca di imparare nuotando supino in terra o in mare.

XI. — Ho il giusto castigo, disse; perchè a ragione tu mi hai censurato. Ma che cosa intendi col dire che si deve stu-

*l'io' anche
521 l'oggetto
dell'anima
non è un
le.*

diare l'astronomia in modo diverso da quello ora tenuto, se vogliono studiarla traendone giovamento per lo scopo che diciamo? — Così, ripresi io. Le meraviglie del cielo, dacchè esistono nel visibile, si deve reputare siano le più belle e perfette nel regno cui appartengono, ma d'assai inferiori alle vere quanto ai moti secondo i quali la vera rapidità e la vera lentezza, nel vero numero e in tutte le vere forme, e rispettivamente si muovono e muovono ciò che in loro è compreso. Ma ciò può essere percepito colla ragione e coll'intelligenza, non colla vista: oppure tu credi che si possa percepire? — Niente affatto, disse. — Dunque, dissi, delle meraviglie celesti è d'uopo valersi come di esempi allo scopo di conoscere quelle altre: come se altri s'imbattesse ai disegni straordinariamente eseguiti ed elaborati da Dedalo o da altro artefice o pittore. Chi sia perito in geometria, al vederli, reputerebbe che sono bellissimi quanto all'esecuzione, ma che sarebbe ridicolo esaminarli sul serio e coll'idea di cogliere in essi la verità circa l'uguale o il doppio od altra qualsiasi corrispondenza. — E come non sarebbe ridicolo? disse. — Chi sia veramente astronomo, ripresi io, non pensi tu che avrà la medesima impressione circa il moto degli astri? Egli crederà che il cielo ed i corpi celesti siano stati ordinati dal celeste artiere ⁽¹⁾ nel modo più bello che per essi era possibile; ma la corrispondenza della notte col giorno, e di entrambi col mese, e del mese coll'anno, e dell'anno con questi periodi e fra di loro, non credi tu che egli reputerà stolto chi pensi che procedano sempre ugualmente e non si alterino mai, collegandosi a corpi ed essendo visibili, e cerchi in ogni modo di conoscerne la verità? — Credo, dacchè te lo sento dire ora. — Coltiviamo adunque, ripresi io, l'astronomia, come la geometria, per averne dei modelli; ma faremo astrazione dai corpi celesti se vogliamo, studiando veramente l'astronomia, d'inutile rendere utile la parte intellettuale della nostra anima. — Davvero tu prescrivi, disse, una fatica infinitamente più grave di quella dell'attuale astro-

(1) *Demiurgo* = operaio, manovale (come muratore o falegname).

nomia. — Credo, io dissi, che anche le altre nostre prescrizioni saranno della medesima maniera, se dalla nostra opera di legislatori deve venire un qualche vantaggio.

XII. — Ma quale fra le discipline a noi convenienti puoi rammentarmi? — Non potrei, rispose, ora, così senz'altro. Però non una, bensì più specie, ripresi io, presenta il moto, io credo; e tutte le potrà dire chi è sapiente in materia, ma quelle anche a noi palesi, sono due. — E quali? — Oltre quello già detto, ripresi io, c'è il suo corrispondente (1). — Quale? — Può darsi, io dissi, che come gli occhi stanno fisi all'astronomia, così al moto armonico siano fisi gli orecchi, e che si tratti di scienze sorelle, come affermano i Pitagorici, e noi, o Glaucone, concordiamo. O come facciamo? — Così, disse. — Dunque, dacchè il caso è difficile, domanderemo loro che cosa dicano su questo e su altri argomenti; noi però in tutti manterremo il nostro principio. — Quale? — Che non si accingano, coloro che noi educeremo, a nessuno studio incompleto e che non riesca sempre a quel fine, al quale tutti gli studi debbono mirare, come ora dicevamo a proposito dell'astronomia. O non sai che anche circa l'armonia fanno il medesimo? Perchè misurano gli accordi ed i suoni percepiti dall'udito, compiendo come gli astronomi, un lavoro che non finisce mai. — Sì, per gli dèi, disse; ed è ridicolo che essi ricorrano a termini come « pienezza », e accostino l'orecchio come per afferrare una voce nella casa dei vicini; e alcuni dicano di sentire ancora una differenza di suono, corrispondente alla misura di minimo intervallo; ed altri sostengono che il suono ormai è uguale (2); antepo-
nendo però gli uni e gli altri l'orecchio all'intelletto. — Tu parli, ripresi io, dei valenti, che tediano le corde e le torturano tirandole sui bischeri. E per non insistere troppo

(1) Platone viene ai moti musicali. Il moto anteriormente trattato si potrebbe dire di *traslazione*.

(2) Si tratta di suoni emessi da una corda fatta vibrare con percussione. Taluni di questi suoni erano creduti pieni, cioè esatti; altri suoni erano dagli uni stimati calanti, o non pieni; dagli altri stimati almeno sostituibili al suono perfetto, trattandosi di differenza minima e trascurabile. Ora si direbbe anche che si tratta di intervalli interiori ad un semitono.

a lungo sull'immagine dei colpi battuti col plettro e delle accuse sui rifiuti e sulle baldanze delle corde, io pianto l'immagine e dichiaro che non parlo di cotesti, ma di quegli altri ⁽¹⁾ che dicevamo di voler interrogare sull'armonia. Essi fanno
 e come quelli che si dedicano all'astronomia: infatti cercano i numeri di questi accordi percepiti dall'udito, ma non si innalzano ai modelli sì da investigare quali numeri siano in accordo e quali no, e perchè ⁽²⁾. — Tu dici un'impresa più che umana. — Utile però, ripresi io, per la ricerca del bello e del buono; ma, se praticata altrimenti, inutile. — Naturale, disse.

d XIII. — Io penso, ripresi, che lo studio di tutte queste discipline, che abbiamo toccate, qualora assurga ai vincoli di parentela che reciprocamente le collega, e si comprenda come sieno affini tra di loro, porti un contributo al nostro scopo, e non sia inutile fatica quella che ad esse venga dedicata; ma in caso contrario, inutile. — Anch'io, disse, immagino che sia così. Ma è straordinaria la fatica che tu dici, o Socrate. — La fatica del preludio, ripresi io, o di che? o non sappiamo che tutte queste discipline sono preludi del pezzo ⁽³⁾ che si deve imparare? ed infatti coloro che le conoscono bene tu non li
 c prendi senz'altro per dialettici. — No, per Giove, disse, eccetto alcuni pochi, in cui mi sono imbattuto. — Ma, dissi, non essendo in grado di darci e di darsi ragione, credi tu che essi sappiano ciò che noi affermiamo debbano sapere? — Neppur questo, disse. — Dunque, dissi, o Glaucone, è questo il pezzo
 532 la cui esecuzione è fatta dalla dialettica? essendo esso intelligibile potrebbe imitarlo la facoltà della vista, la quale noi

(1) I Pitagorici.

(2) Ciò ricercano per es. i rapporti fra la lunghezza delle corde e l'altezza delle note, e li esprimono in cifre. Ma questi rapporti per vibrazioni sensibili corrispondono ai rapporti che intercedono tra i numeri studiati all'infuori di qualunque connessione con suoni o con altro, e perciò solamente intelligibili. Anzi questi rapporti dei numeri, presi in sè, costituiscono il modello di quegli altri rapporti: così l'*idea* (intelligibile) è il modello del corpo reale (sensibile).

(3) Tento così di rendere *nomos* in relazione a *proemio* (= preludio). In *nomos* c'era il senso del dividere; ma il nostro « *spartito* » ha ben altro valore, sebbene sia etimologicamente più vicino.

diciamo volgersi ormai a guardare gli animali stessi, e gli astri stessi, ed in fine anche lo stesso sole? Così anche, quando taluno, colla sola dialettica, senza il sussidio dei sensi, cerchi di pervenire col ragionamento al singolo stesso in ciò che è, e non desista prima di aver compreso, colla pura intelligenza, ciò che sia il puro bene, allora giunge al termine ⁽¹⁾ dell'intelligibile, come quell'altro, prima, al termine del visibile. — Certamente sì, disse. — Ebbene? cotesto procedimento non lo chiami dialettica? — E poi? — La liberazione dalle catene, ripresi io, e il volgersi dalle ombre alle statue ed alla luce, e l'ascesa dal sotterraneo al sole, e, qui, l'incapacità, a principio, di guardare gli animali e le piante e la luce del sole, riuscendo soltanto a distinguere nelle acque le divine parvenze e le ombre degli esseri, non però dovute all'effetto di luce diversa da quella del sole ⁽²⁾; tutto ciò costituisce l'oggetto di cui si occupano le discipline delle quali abbiamo trattato, e possiede la forza di elevare la parte migliore dell'anima alla contemplazione del più perfetto fra gli esseri, così come allora l'elemento più luminoso ⁽³⁾ del corpo si elevava alla contemplazione di ciò che v'ha di più fulgido ⁽⁴⁾ nella regione del corporeo e del visibile. — Io assento, disse. Mi sembra però che sia difficile l'assenso, e sott'altro aspetto, difficile, il dissenso. Tuttavia — dacchè se ne deve sentir trattare non solamente ora, ma ci si dovrà tornare sopra parecchie volte — ammesso che le cose stieno come ora si dice, passiamo al pezzo, ed esaminiamolo come si è esaminato il preludio. Esponi adunque di che sorta sia la potenza della dialettica, ed in quali specie si divida, e quali sieno le vie che essa tiene. Perchè queste ormai, sembra, dovrebbero essere quelle che conducono proprio al luogo, dove chi giunge trova riposo dal cammino e fine del viaggio. — Tu, o Glaucone, ripresi io, non sarai ancora in grado di seguirmi. Io certamente ci metterò

(1) Ultimo limite.

(2) Nella caverna le ombre erano dovute alla luce del fuoco.

(3) L'occhio, da Platone detto precedentemente *solì-simile*.

(4) Il sole.

tutta la mia buona volontà, ma tu dovresti vedere non più un'immagine di ciò di cui parliamo, bensì il vero stesso, che a me appare evidente: se veramente mi appaia o no, non è il caso di dimostrarlo, ma che si debba vedere tale vero, merita dimostrazione. Così? — Ebbene? — E si deve dimostrare che la sola potenza della dialettica lo mostrerebbe a chi sia perito nelle discipline che prima abbiamo esposte; ma nessun'altra disciplina ci riuscirebbe? — Cotesto, disse, merita dimostrazione. — Nessuno certamente, ripresi io, ci si opporrà, se diciamo che non c'è disciplina la quale tenti giungere sistematicamente alla conoscenza del singolo quale esso è, se non questa; e tutte le altre hanno per oggetto opinioni o desiderii degli uomini; ovvero creazioni e produzioni ⁽¹⁾, ovvero cura di quanto nasce naturalmente e si mette insieme: e le altre, le quali noi affermiamo che afferrano qualche parte dell'essere

b — come la geometria e le scienze annesse — noi vediamo che

c sognano rispetto all'essere, ma è impossibile ad esse vederlo ad occhi aperti, fintanto che si valgono dei postulati, e li mantengono saldi, senza poter rendersene conto. Veramente la disciplina, che non sa il suo principio, e che ha la fine e il mezzo concatenato a quello che non sa, che modo c'è per chiamarla scienza? — Nessuno, disse.

XIV. — Dunque, ripresi io, la sola dialettica precede, eliminando i postulati, al principio stesso allo scopo di fondarlo saldamente; e realmente l'occhio dell'anima, sprofondato in melletta barbara, essa lo tira quietamente e lo solleva valendosi, come di cooperatrici e di compagne, delle discipline che abbiamo detto; e noi spesso le abbiamo chiamate scienze conformi all'uso, ma per loro ci vorrebbe un altro nome, più illustre che opinione, più oscuro che scienza — dianzi si è usato il nome di raziocinio. Io credo però che non sul nome siano

d incerti coloro che si occupano di ciò che noi studiamo. — No

e davvero, disse. — Mi piace adunque, ripresi io, chiamare scienza, come dianzi, il primo segmento, raziocinio il secondo,

(1) Intendi: processi della natura e dell'arte.

e fede il terzo, e immaginazione il quarto, chiamando opinione il gruppo degli ultimi due e intelligenza il gruppo dei primi ⁵³⁴ due: e l'opinione riguarda ciò che è generato, e l'intelligenza riguarda l'essenza; e come l'essenza sta al generato, così l'intelligenza sta all'opinione; e come l'intelligenza sta all'opinione, così la scienza sta alla fede e il raziocinio all'immaginazione⁽¹⁾: dei rapporti coi loro oggetti e della divisione nelle due sezioni dell'opinabile e dell'intelligibile tacciamo, o Glaucone, perchè non ci diano il carico di ragionamenti molto più lunghi di quelli già fatti. — Ma nel resto, disse, ^b almeno per quanto posso seguirti, consento. — Forse tu chiami dialettico chi comprende la ragione della essenza del singolo? e chi non la comprende, in quanto non possa dare ragione nè a se stesso nè ad altri, affermerai che non ne ha l'intelligenza? — E come affermerei che l'ha? disse. — Dunque devi procedere alla stessa maniera anche circa il buono: chi non possa distinguerlo, ragionando, da tutto il rimanente distaccando l'idea del buono, e, quasi come in battaglia, abbattendo tutte le opposizioni, e desiderando abbattele secondo ^c l'essenza non secondo l'opinione — e in tutto ciò non proceda con sicura ragione, tu dirai che non conosce il buono in se stesso, chi si trova in queste condizioni, nè conosce altro di buono; ma se giunge a qualche immagine di buono, vi giunge coll'opinione, non colla scienza; e passando l'attuale vita ad interpretare sogni ed a sognare, egli, prima di essersi destato su questa terra, va a dormire definitivamente nell'Orco? — ^d Per Giove, rispose lui, tutto cotesto affermerò. — Ma i figli tuoi⁽²⁾, che immagini di educare ed allevare, se realmente li allevassi, tu non permetteresti, io credo, che, quali rette irrazionali⁽³⁾, siano nello Stato gli arbitri delle faccende più

(1) Sono conseguenze della proporzione stabilita nell'ultimo capitolo del libro sesto. Le conseguenze hanno valore matematico e filosofico.

(2) Nello Stato ideale costruito nella discussione precedente: i figli sarebbero tutti coloro che di fronte a Glaucone avessero una determinata età.

(3) Linee irrazionali erano dette quelle che noi chiameremmo incommensurabili. Il cittadino dello Stato ideale deve invece rassomigliare piuttosto a linee commensurabili.

importanti. — No davvero, disse. — Tu ordinerai per legge che seguano appunto l'educazione, per la quale divengano capaci di interrogare e rispondere colla massima abilità? —
e Così ordinerò per legge, disse, d'accordo con te. — Pare a te, dissi io, che la dialettica, quasi comignolo, si elevi sulle altre discipline, e che, rettamente operando, non si debba porre nessuna disciplina più in alto di essa; ma la trattazione
535 circa le discipline ormai è finita? — A me pare che sì, disse.

XV. — Ti resta quindi, ripresi io, di provvedere alla distribuzione, decidere cioè a chi impartiremo queste discipline e in che modo. — È chiaro, disse. — Ti rammenti nell'anteriore scelta dei Governanti quali li abbiamo scelti? — E come no? rispose lui. — Quanto al resto tu pensavi, ripresi io, che quelle nature si dovessero scegliere: chè i più saldi ed i più forti si debbono scegliere, e, per quanto si può, quelli di più bell'aspetto. Inoltre però si debbono cercare non solamente quelli
b di costumi nobili e severi, ma quelli che possiedono anche le doti naturali che conferiscono a questa educazione. — E quali doti esigi? — Debbono, beato te, possedere acume nelle discipline e non impararle con difficoltà; perchè le anime, più che negli esercizi ginnastici, si avviliscono negli studi severi, dacchè questa è fatica loro peculiare, particolare e non comune col corpo. — Vero, disse. — E si deve cercare chi sia
c fornito di memoria, e sia tenace e operoso. O in che modo pensi tu che taluno vorrà sopportare le fatiche del corpo e compiere sì lungo studio ed esercizio? — Nessuno, rispose lui, che non sia completamente di buona natura. — Nell'attuale errore, ripresi io, e disistima è caduta la filosofia pel motivo, come ho detto prima, che vi si dedicano senza avere le qualità richieste dalla dignità di lei; chè non dovrebbero dedicarvisi gli spurii, ma i legittimi. — Cosa? disse. — An-
d zitutto, dissi, quanto all'operosità non deve essere zoppo chi si vuol dedicare alla filosofia praticando di buona voglia una metà dei lavori e l'altra metà no. E ciò succede quando taluno ama la ginnastica e la caccia e tutti gli esercizi corporali; ma non ama d'imparare, nè ascoltare, nè fare ricerche, e a tutto ciò si dedica di mala voglia: è zoppo anche chi

ha una buona voglia di lavorare che sia l'inversa di questa. — Verissimo, disse. — Ma rispetto alla verità, ripresi io, stimeremo similmente mutila l'anima che odii la menzogna volontaria e non la tolleri, e si sdegni quand'altri mente, ma sopporti bonariamente la menzogna involontaria, e non si sdegni d'essere colta in errore, ma tranquillamente si ravvoltoli nel brago dell'ignoranza, a somiglianza di animale suino (¹). — Certamente sì, disse. — Quanto alla prudenza, ripresi io, ed alla fortezza ed alla magnificenza e a tutte le parti della virtù si dovrà stare non meno attenti sì a chi è spurio e sì a chi è legittimo. Perchè quando privati e Stato non sanno esaminare questi casi, capita loro di valersi, senza accorgersene, ne' loro bisogni dei zoppi e degli spurii come di amici e di Governanti. — È proprio così, disse. — Noi quindi, ripresi io, a tutto ciò dobbiamo stare bene attenti, in quanto che, se condurremo e eduheremo a tanta fatica i forti di corpi e di mente, la giustizia non ci muoverà censura, e conserveremo lo Stato e il Governo; laddove, se a ciò condurremo persone d'altra tempra, riusciremo all'effetto opposto, e verteremo sulla filosofia ancor maggiore onda di ridicolo. — Sarebbe gran vergogna, disse lui. — Certamente, dissi; però il mio è un bel caso. — Quale caso? domandò. — Mi dimenticavo, ripresi io, che stiamo scherzando, ed ho parlato con soverchio calore. Perchè, mentre parlavo, ho rivolto lo sguardo alla filosofia, e vedendola indegnamente oltraggiata, mosso da ira e sdegno, credo di aver detto con troppo zelo quello che ho detto contro i colpevoli. — No, per Giove; almeno secondo me, tuo uditore. — Ma almeno, ripresi io, secondo me, che son l'oratore. Non dimentichiamoci però che nella anteriore scelta sceglievamo gli anziani, e che ora ciò non andrebbe bene. Perchè non si deve credere a Solone che invecchiando si sia capaci d'imparare molto — a correre no; ^b ^c ^d

(1) Per Platone verità, scienza da una parte, e, dall'altra, falso, menzogna, ignoranza sono equipollenti. A ciò si presta anche la lingua. — Si rammenti che il porco pei Greci era il simbolo dell'ignoranza, come per noi l'asino.

e tutte le gravi e intense fatiche sono dei giovani. — È necessario, disse.

- XVI. — L'arte dei computi però, e la geometria e tutta l'educazione preparatoria, che è d'uopo sia impartita prima della dialettica, si debbono mettere innanzi ai giovani, ma senza dare all'insegnamento forma di studio forzato. — Perchè mai? — Perchè, ripresi io, il libero non deve imparare nessuna disciplina se accompagnata a servitù: chè le fatiche corporali, fatte per forza, non peggiorano il corpo, ma nessun insegnamento sforzato s'impianta saldamente nell'anima.
- 537 — Vero, disse. — Non educare dunque per forza, dissi, ottimo amico, i fanciulli nelle discipline, ma come se giuocassero, allo scopo che tu sia ancor maggiormente in grado di scorgere a che cosa tenda ciascuno per natura. — Quello che tu dici, osservò, ha un fondamento di ragione. — Ricordi, ripresi io, che noi affermavamo che i fanciulli debbono essere condotti anche alla guerra, a cavallo, perchè siano spettatori, e, se non c'è pericolo, si deve condurli vicino, e far loro gustare il sangue, come si fa co' cani cuccioli? — Rammento, disse. — Chi in tutte queste fatiche e discipline e paure, ripresi io, appaia molto destro, dev'essere collocato in una schiera a parte. — A quale età? domandò. — Quando abbiano terminato il corso de' necessari esercizi ginnastici. Perchè nel tempo che vi si dedicano (si tratta di due o tre anni) non è possibile far altro, essendo la stanchezza e il sonno nemici delle dottrine. Ed ancora la riuscita di ciascuno negli esercizi ginnastici è una delle riprove e di non infimo valore. — E come nol sarebbe? disse. — Dopo questo tempo, ripresi io, dai venti anni in su, i più scelti riporteranno onori superiori agli altri; e le discipline insegnate separatamente ai fanciulli durante il periodo d'educazione essi debbono abbracciarle con unico sguardo per scorgere i vincoli di affinità che legano fra loro le discipline e queste colla natura dell'essere. — Certamente, disse, questo è il solo saldo insegnamento in coloro cui si impartisce. — Ed è grandissima riprova, ripresi io, per distinguere la natura dialettica e quella no: chi è capace di vedere l'insieme, è dialettico; e

chi no, non lo è. — Lo penso anche io, confermò lui. — Fra quelli, ripresi io, che tu, esaminandoli, ritroverai intimamente tali, e saldi nelle discipline, e saldi in guerre e nell'osservanza delle altre norme di legge, quando avranno passati i trent'anni, dovrai fare una nuova scelta, e dovrai innalzare i trascelti a maggiori onori e ricercare, ricorrendo alla prova della dialettica, chi sia capace, senza far più ricorso agli occhi nè ad altri sensi, di procedere con verità al puro essere. E questa è opera che esige molta cautela, o compagno. — Perchè mai? domandò lui. — Non osservi, ripresi io, quanto disgraziate siano le condizioni in cui si trova la dialettica? — Quali condizioni? domandò. — Sono pieni di errori, dissi io. — Certamente, disse. — Ti pare strano il loro caso, dissi, e non li perdoni? — Come mai? disse. — Se, ripresi io, un fanciullo supposito fosse allevato in mezzo a molte ricchezze, in numerosa e grande famiglia e fra molti adulatori; ma fattosi uomo venisse a sapere, che non è figlio di coloro che dicevano d'essere suoi genitori, e non trovasse i suoi veri genitori, potresti immaginare quale disposizione d'animo sarebbe la sua verso gli adulatori, e verso coloro che lo supposero, sia nel tempo in cui nulla sapeva della supposizione, sia in quello in cui lo sapeva? o vuoi sentire come la immaginerei io? — Voglio sentirlo, disse.

XVII. — Orbene io immagino, dissi, che egli onorerà più il padre e la madre ed i presunti parenti che non gli adulatori, e meno trascurerà che non manchino di nulla, e maggiormente eviterà di cadere in colpe di atti o di parole verso di essi, e nelle cose importanti disobbedirà meno a loro che agli adulatori, per tutto il tempo che ignori la verità. — Naturale, disse. — Ma, conosciuta la realtà, io immagino che egli trascurerà di onorarli e di averne cura, e si metterà dalla parte degli adulatori dando loro retta assai più di prima, e vivrà alla loro maniera, trattenendosi con essi palesemente, senza curarsi affatto del padre e degli altri presunti parenti, a meno che non sia veramente buono d'indole. — Tu dici tutto come avverrebbe. Ma con quelli che si dedicano ai ragionamenti dialettici come c'entra questo confronto? — Così. Noi

abbiamo fino dalla fanciullezza alcuni principii intorno al giusto e al bello, e fra essi siamo cresciuti, come se essi fossero i nostri genitori; e noi obbediamo loro e li onoriamo. —

d È così. — Ma ci sono anche altre costumanze contrarie a queste, piene di allettamenti, che adulano l'anima nostra, e ci attirano senza persuadere però coloro che siano dabbene; perchè questi seguitano ad onorare quei principii tradizionali e ad essi obbediscono. — È così. — Ebbene? ripresi io, quando a chi si trova in tale stato d'animo si presenti la domanda: che cosa è il bello? e, rispondendo egli ciò che ha sentito dire dal legislatore, il ragionamento lo confuti, e, spesso in

e varie guise confutandolo, lo induca nell'opinione, che cote-sto non è più bello che brutto; e il medesimo gli succeda per il giusto e per il buono e per quanto teneva massimamente in onore; dopo di ciò cosa pensi che egli farà circa il tenerli ancora in onore e prestar loro obbedienza? — È fatale, disse, che non li onori più e più non obbedisca loro

539 come prima. — Quando adunque, ripresi io, non li stimi degni di onore e pertinenti a lui, come dianzi, e non riesca a trovare la verità, è possibile e presumibile che egli si volga ad altra vita se non a quella che lo adula? — Non è possibile, disse. — Sembrerà dunque divenuto non più ossequente alle leggi di ossequente che era. — È fatale. — Ma, dissi, è naturale questa vicenda di coloro i quali si dedicano così ai ragionamenti filosofici, e, come prima dicevo, non merita largo perdono? — Anzi commiserazione, disse. — Dunque, perchè non la si debba usare, questa commiserazione, per gli uomini di trent'anni, si deve avere la massima cautela

b nell'accedere ai ragionamenti filosofici? — Certamente, rispose lui. — Ma una grande cautela non è questa che non vi si dedichino da giovani? perchè io credo che tu non ti dimentichi che i giovinetti, quando cominciano a gustare i ragionamenti, li trattano come materia di giuoco, valendosene continuamente per contraddire, e, imitando quelli che confutano loro, essi medesimi confutano altri, godendosela, come cagnolini, a tirare e lacerare coi ragionamenti chi di volta in volta li avvicina. — Straordinariamente, disse. — Dunque al-

lorquando essi hanno confutato molti, e da molti sono stati confutati, assai presto si riducono a non credere più a nulla di quanto credevano prima; e perciò essi e tutto quanto riguarda la filosofia si trova in cattiva luce presso gli altri. — Verissimo, disse. — L'anziano invece, ripresi io, non vorrà partecipare a tale mania, e imiterà chi tende alla dialettica ed alla ricerca del vero anzichè quegli che fa per giuoco e contraddice; e si comporterà con moderazione, e renderà la cosa, di vilipesa, onorata. — Bene, disse. — Dunque anche quanto si è detto prima, mira a questa cautela, a provvedere cioè che debbano essere buone e costanti le nature di coloro ai quali si impartiranno i ragionamenti, senza procedere come ora, che a questo insegnamento accede chi capita e non vi è adatto. — Certamente sì, disse.

XVIII. — Basta, per apprendere i ragionamenti, il perdurarvi costantemente e intensamente, curando corrispondentemente gli esercizi fisici, per un numero d'anni doppio di quello di prima? — Dici sei o quattro? domandò. — Mettine senz'altro cinque, dissi; però dopo questo intervallo dovrai ricondurli a quella caverna costringendoli ad assumere le cariche di guerra e le altre idonee ai giovani, affinchè nemmeno in esperienza sieno inferiori agli altri. Ma anche qui debbono venir provati, per vedere se perdureranno costanti, per quanto tirati d'ogni parte, o si muteranno. — E quanto tempo, domandò lui, assegnerai per questo? — Quindici anni, ripresi io. Quando avranno cinquant'anni, quelli che abbiano superata la prova e siansi mostrati superiori agli altri sempre in ogni prova di opera o di scienza, si debbono condurre al termine e costringerli a dirigere in alto il raggio dell'anima e guardare ciò che dà luce a tutti; veduto poi che abbiano il buono in sè, se ne valgano come di modello per regolare lo Stato e i privati e se stessi per il resto della vita, ciascuno per turno, dedicando il più della loro attività alla filosofia, ma, quando venga il loro turno, travagliandosi nelle faccende e nelle cariche di Stato a beneficio dello Stato, non già col-l'idea di fare bella cosa, ma di compiere un dovere neces-sario; e così, dopo avere educati altri simili a loro e lascia-

tili custodi dello Stato, potranno andare ad abitare nell'isola dei beati: e lo Stato dovrà loro fare monumenti e sacrifici pubblicamente, come a numi se anche la Pizia lo dica, o, se no, come a uomini felici e divini. — Tu, o Socrate, disse, hai modellato, quasi scultore, Governanti perfetti. — Ed anche Governatrici, o Glaucone, ripresi io: perchè non devi credere che io abbia detto quello che ho detto riferendomi a uomini più che a donne, quante almeno sieno idonee per natura. — Bene, disse, dacchè avranno tutte le mansioni in comune cogli uomini, come abbiamo esposto. — Ebbene? dissi, riconoscete che in materia di Stato e Governo non erano pii desiderii i nostri, ma si tratta di proposte difficili sì, ma possibili; e possibili non altrimenti che, come si è detto, allorquando uno o più veri filosofi si faranno signori dello Stato, e spregeranno i pubblici onori, stimandoli bassi e senza valore, e faranno massimamente conto del retto e dagli onori che ne derivano, e considereranno il giusto quale principio massimo e necessarissimo, e, facendosene ministri e fautori, daranno incremento e ordine al loro Stato? — In che modo? domandò. — Quanti nello Stato siano più che decenni, li mandino tutti nei campi, e presi i loro figli (cresciuti fuori degli attuali costumi, proprii anche dei genitori) li educino alla maniera e secondo le leggi che abbiamo esposte: così al più presto e colla massima facilità si costituirebbe lo Stato e il Governo che dicevamo, e sarà felice, e ne avrà grandissimo vantaggio il popolo, in cui ciò accada? — Certo, disse. E come possa attuarsi, se mai si attuerà, mi sembra, o Socrate, che tu abbia esposto bene. — Dunque, dissi io, bastano questi nostri ragionamenti circa questo Stato e circa l'uomo simile ad esso? perchè è chiaro oramai, anche per esso, quale noi diremo che debba essere. — Chiaro, disse; e, conforme alla tua domanda, mi pare che siamo giunti alla fine di questa discussione.

LIBRO OTTAVO.

I. — Sia: si è concordemente ammesso, o Glaucone, che in ⁵⁴³ uno Stato, il quale voglia un perfetto governo, devono essere comuni le donne e comuni i figli e tutta l'educazione, e parimenti comuni le mansioni in guerra e in pace; e re devono essere coloro che in filosofia e in guerra si sono mostrati i migliori ⁽¹⁾. — S'è ammesso, disse. — Ed anche abbiamo convenuto in questo che, quando i governanti abbiano assunto il governo, condurranno i soldati ad abitare in abitazioni quali dianzi abbiamo dette, le quali nulla abbiano che in particolare appartenga a qualcuno, bensì a tutti siano comuni ⁽²⁾. — Ed oltre che sulle abitazioni, siamo andati d'accordo, se rammenti, circa gli averi che possederanno. — Ma rammento, disse, che ritenevamo nessuno di loro debba possedere nessuno degli averi, quali ora si procurano gli altri uomini; ma, come atleti di guerra e custodi ⁽³⁾, spetti loro, quale mercede della custodia, ricevere annualmente dagli altri il nutrimento, ed essi abbiano l'obbligo di vigilare se stessi e tutto lo Stato ⁽⁴⁾. — Tu parli con esattezza, disse. Ma poichè abbiamo esaurita questa materia, richiamiamoci alla mente il punto donde abbiamo deviato per venire fin qui;

(1) *Rep.*, 423, 449, 473.

(2) *Rep.*, 415 d; 416 d.

(3) *Rep.*, 521 d.

(4) *Rep.*, 404, 416.

richiamiamolo allo scopo di tornare sulla via di prima ⁽¹⁾. — Non è difficile, disse. Infatti, come ora, tu ragionavi sullo Stato, quasi la conclusione fosse già raggiunta, e dicevi che dichiaravi buono lo Stato che fosse quale allora esponevi, ^a e buono l'uomo che gli rassomigliasse; sebbene, pare, tu fossi ^b in grado di indicare Stato e uomo ancor superiori. E veramente dicevi che gli altri Stati sono errati, se questo è retto. E degli altri governi tu dicevi ⁽²⁾, per quanto rammento, che quattro sono le forme delle quali merita ragionare per osservare i loro errori e gli uomini ad esse conformi, affinché, osservatili tutti e definito concordemente l'uomo ottimo e l'uomo pessimo, consideriamo se l'ottimo sia felicissimo e il pessimo miserrimo ⁽³⁾, o se le cose stieno altrimenti. E mentre io domandavo quali fossero le quattro forme di governo che intendevi, in quel momento Polemarco e Adimanto ci hanno interrotto, e così hai rimandata quella trattazione, e sei giunto fin qui. — Hai rammentato colla massima esattezza, dissi. — Di nuovo adunque, quasi tu fossi lottatore, offri la medesima presa; e, facendoti io la medesima domanda, cerca di rispondere quello che allora stavi per dire. — Se, ripresi, ne sarò capace. — Veramente, replicò lui, desidero sentire anch'io quali siano le quattro forme di governo che tu dicevi. ^c — Non c'è difficoltà, ripresi io, che tu senta. Perchè quelle di cui parlo, sono, coi nomi corrispondenti, la forma lodata dai *democrazia* più, cioè quella dei Cretesi e dei Lacedemonii; seconda, e stimata degna dei secondi onori, quella che si chiama oligarchia, forma di governo piena di molti mali; segue, ben diversa da questa, la democrazia; e poi viene la nobile tiranide, diversa da tutte ed estrema malattia dello Stato: o tu ^d sai altra forma di governo, che appartenga a specie ben netta? Poichè i principati ⁽⁴⁾ e i regni comprati ed altre

(1) *Rep.*, 449.

(2) *Rep.*, 445 c.

(3) *Rep.*, 368 c.

(4) *Dinastie* dice il testo, cioè Governo tenuto da un *dinaste*, o potentato senza preciso titolo o nome.

forme di governo sono intermedie a queste, e se ne può trovare non minor numero fra i barbari che fra i Greci. — E ce n'è molte e assurde, disse. —

II. — Sai adunque, ripresi io, che è necessario che le specie dei caratteri degli uomini siano tante quante quelle dei governi? o credi che i governi vengano da una quercia o da una rupe ⁽¹⁾ e non dai costumi che vi sono negli Stati, i quali, quasi facendo traboccare la bilancia, trascinano seco tutto quanto? — Non d'altronde derivano che di qui, disse. — Perciò se cinque sono le specie degli Stati, anche le specie degli animi degli individui saranno cinque. — Ebbene? — L'uomo simile all'aristocrazia l'abbiamo già esaminato, e rettamente affermiamo che esso è buono ⁽²⁾ e giusto. — L'abbiamo esami- ⁵⁴⁵
nato. — Perciò dobbiamo in seguito passare a quelli peggiori, cioè all'uomo contenzioso e ambizioso, che è conforme al governo lacedemonio; e poi all'oligarchico, e al democratico, e al tirannico, affinchè, veduto il più ingiusto, lo contrappo-
niamo al più giusto, ed esauriamo così la questione quale sia la posizione della pura giustizia di fronte alla pura ingiustizia circa la felicità e la miseria di chi n'è dotato, per modo che o, ^b
dando retta a Trasimaco, seguiamo l'ingiustizia; o, dando retta alle conclusioni ora ottenute, seguiamo la giustizia? — Certamente, disse, si deve fare così. — Ma come abbiamo cominciato ad esaminare i costumi prima nei governi che nei privati, perchè nei governi il fenomeno è più evidente, così anche ora si deve prima esaminare lo Stato ambizioso — che non saprei ricorrere ad altro vocabolo, a meno che si chiami timocrazia o timarchia ⁽³⁾. In confronto di esso esamineremo ^c
l'uomo corrispondente; poscia l'oligarchia e l'uomo oligarchico; e poi ancora, volgendo lo sguardo alla democrazia, osserveremo l'uomo democratico; ed in quarto luogo, venuti

(1) *Odiss.*, 19, 163.

(2) Nel testo c'è nesso ideologico e verbale fra *aristos* (in aristocrazia) e *agathós* (buono).

(3) C'è nesso ideologico e verbale, nel testo, fra *philótimos*, ambizioso, e *timocrazia*, *timarchia*.

allo Stato retto a tirannide e guardatolo, rivolgendo lo sguardo all'anima tirannica, cercheremo di essere idonei giudici dei problemi propostici? — Certo, disse, tale esame e tal giudizio procederebbe razionalmente.

III. — Orsù dunque, ripresi io, cerchiamo di esporre in qual
 a modo la timocrazia verrebbe dalla aristocrazia: ovvero è
 chiaro e semplice che ogni governo si allontana da coloro
 che hanno il potere, quando in seno ad essi sorgono discor-
 die; se invece domina la concordia, anche se i dirigenti
 sono pochi, è impossibile scalzarli? — È così. — Come mai
 adunque, dissi, o Glaucone, il nostro governo sarà scalzato,
 o come discorderanno fra loro e con se stessi i guardiani e
 i governanti? o vuoi che, a guisa di Omero, invochiamo le
 Muse perchè ci dicano come primamente il tumulto in-
 e vase ⁽¹⁾, e dobbiamo affermare che esse, pur trattandoci da
 ragazzi e con noi scherzando e celiando parlano tuttavia,
 come se facessero sul serio, in tono tragico e in istile sublime?
 — Come? — Così. È difficile scalzare uno Stato così organiz-
 zato; ma poichè tutto ciò che nasce, finisce, neppure tale
 546 organismo durerà perpetuamente, ma si dissolverà. E la
 dissoluzione è questa. Non solamente per i vegetali piantati
 nella terra, ma benanco per gli animali che vivono sulla terra
 c'è produttività e sterilità d'anima e di corpi, quando le cir-
 convoluzioni dei cicli danno luogo a coincidenze di rotazione,
 di breve durata per gli esseri che hanno vita breve, di lunga,
 al contrario, per gli altri ⁽²⁾. I periodi corrispondenti a felice
 fecondità e sterilità dalla nostra razza non li imbroccheranno,
 b per quanto siano sapienti, coloro che voi avete educati a duci
 dello Stato, usando ragione unita a senso ⁽³⁾; ma loro sfug-
 giranno, e faran generare figli quando non si dovrebbe. C'è

(1) Cfr. *Iliad.*, 16, 112.

(2) Ne derivano alterni periodi soggetti a favorevoli o sfavorevoli influssi di un ciclo su di un altro.

(3) Ciò restando nel sensibile, senza innalzarsi all'intelligibile. Qui « ragione » vale anche « calcolo », e specialmente « calcolo ».

per l'essere creato, se divino, un periodo di gestazione corrispondente a numero perfetto ⁽¹⁾; e, se umano, un periodo compreso in quel primo numero derivante dalla somma dell'ipotenusa più i cateti, tutti e tre innalzati al cubo, cioè determinati da tre dimensioni e da quattro termini (corrispondenti al simile e al dissimile, al nascere e al perire), e tali da generare quantità tutte commensurabili e razionali. Inoltre il prodotto risultante dal moltiplicare per cinque i due cateti (che sono nel rapporto di quattro a tre) preso quattro volte come fattore offre due equivalenze corrispondendo tanto ad un quadrato derivante dalla moltiplicazione della cifra significativa per se stessa e per cento volte cento, quanto ad un rettangolo risultante da cento numeri uguali ciascuno al quadrato della radice razionale della diagonale di cinque, diminuito ciascun numero di uno — o al detto quadrato irrazionale diminuito di due e moltiplicato per cento cubi di tre ⁽²⁾. Questo numero geometrico domina l'alternarsi delle generazioni dei buoni e dei cattivi; sicchè quando i vostri custodi, ignorando questo numero, congiungono fuori tempo le spose agli sposi, non si avranno figli ben nati nè fortunati. Fra essi gli anziani trascegliranno i migliori; ma, perchè indegni, una volta saliti alle cariche dei padri, cominceranno a essere trascurati, pur essendo custodi; facendo prima della musica minor conto che non si dovrebbe, e poi anche della ginnastica: donde i nostri giovani verranno su meno colti. E da questi saranno fatti governanti uomini non molto idonei ad esser custodi, confermando così anche per voi ⁽³⁾ l'esistenza delle generazioni ⁽⁴⁾ che Esiodo ammette, d'oro e d'argento e di bronzo e di ferro; e mescolandosi il ferro coll'argento e il bronzo coll'oro ne deriva un'eterogeneità e anomalia inconciliabile, il cui prodursi, dovunque avvenga, dà luogo sempre

(1) *Perfetto o finale*; per es. $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Qui il 10 è *perfetto o finale* rispetto ai precedenti, essendone la somma.

(2) Vedi Nota in fine a questo libro VIII, p. 289.

(3) Membro dello Stato ideale.

(4) *Oper. e giorni*, 109 sgg.

- a guerra e inimicizia. E fa d'uopo avvertire che la discordia civile è propria di questa generazione ⁽¹⁾ dovunque e sempre che esista. — E diremo, disse, che le Muse danno bei responsi. — Ed è necessario, ripresi io, trattandosi delle Muse. — Ebbene, riprese lui, dopo di ciò che cosa dicono le Muse? —
- b Sorta la discordia, entrambe le schiatte, del ferro e del bronzo, || tirano al procacciamento di ricchezze ed all'acquisto di terra e di casa a prezzo d'oro e d'argento; mentre le altre due, quella d'oro e quella d'argento, perchè non patiscono la povertà, ma sono naturalmente ricche nell'anima, tentano condurre lo Stato alla virtù e all'antico regime: e tirando a forza in op-
- c pposte direzioni, concordano di distribuire fra i privati la terra e le case; e quelli che prima erano da loro custoditi, come liberi e amici e nutritori, li riducono adesso in servitù, e facendone dei dipendenti ⁽²⁾ e dei domestici provvedono essi alla guerra ed alla difesa di quelli. — Mi sembra, disse, che questo trapasso venga di qui. — Dunque, ripresi io, questo governo starebbe fra l'aristocrazia e l'oligarchia? — Certamente sì.
- d IV. — Così avverrà il cambiamento; ma, dopo il cambiamento, come si regolerà? È chiaro che in parte imiterà l'antecedente governo, in parte l'oligarchia, dacchè sta in mezzo ad ambedue; ma avrà anche qualche carattere proprio? — Sì, disse. — Dunque nell'onorare i governanti, e nell'astensione della classe guerriera dall'agricoltura e dai mestieri manuali e da ogni sorta d'affari, e nel praticare convivii e occuparsi della ginnastica e della preparazione alla guerra — in tutto ciò imiterà il governo precedente? — Sì. — Ma il temer d'innalzare alle pubbliche cariche i sapienti, dacchè non possiede più uomini semplici e inflessibili, bensì misti, e l'inclinare agli uomini focosi e troppo semplici, fatti più per la guerra che per
- e 548 la pace, e lo stimare gli inganni e le furberie a ciò necessarie, e il vivere continuamente in guerra — il complesso di tutto ciò

(1) *Iliad.*, 6, 211.

(2) Il testo dice *perieci*: e non è il solo elemento che richiama a Sparta.

costituirà il suo carattere particolare? — Sì. — Ma, ripresi io, costoro saranno bramosi di ricchezze, come lo sono i membri dell'oligarchia; e bramosi ardentemente, se pure in segreto, di oro e di argento, possedendo celle e casse private, dove possano riporlo e nascondarlo, ed anche avendo case cintate, ch'io direi nidi, ciascuno per conto suo, dove spendendo per donne e per chi altri vogliano, faranno grandi spese. — Verissimo, disse. — Dunque tenderanno anche a sparagnare le loro ricchezze, perchè faranno gran conto delle ricchezze, senza però procacciarsele palesamente, e ameranno spendere l'altrui, mossi dalla cupidigia, e godranno segretamente i piaceri, sfuggendo alla legge, come i figli ai padri, per essere stati educati non dalla persuasione, ma dalla violenza, stante che hanno trascurato la vera Musa, quella dei ragionamenti e della filosofia, ed hanno tenuto in maggior conto la ginnastica che la musica. — Tu esponi, disse, un governo misto di buono e di cattivo. — Perchè la mistione c'è, ripresi io; e c'è un elemento evidentissimo dovuto al dominio della facoltà focosa, quello delle gelosie e delle ambizioni. — Certamente, disse lui. — Dunque, ripresi io, così sorgerebbe questo governo e tale sarebbe; dacchè ci contentiamo di dare un abbozzo di questo governo, senza finire minutamente la pittura, perchè anco lo schizzo permette di vedere l'uomo perfettamente giusto e l'uomo perfettamente ingiusto, e perchè sarebbe lavoro infinitamente lungo trattare di tutti i governi e di tutti i costumi, senza nulla tralasciare. — Hai ragione, disse. —

V. — Quale adunque sarà l'uomo corrispondente a questo governo? come si formerà e quale sarà? — Io penso, disse Adimanto, che tirerà dal nostro Glaucone quanto ad ambizione ⁽¹⁾. — Forse, ripresi io, per cotesto. Ma in altro mi sembra che sarà ben diverso da lui. — In che? — Sarà, ripresi io, più arrogante; e se pure più lontano dalla musica, l'amerà tuttavia, e gli piacerà ascoltare, ma non tenderà affatto

(1) Vedi su ciò SENOFONTE, *Memor. Socrat.*, III, 6.

- a parlare lui. — E coi servi sarà un po' duro, ma non
549 perchè disprezzi i servi, come li disprezza chi ha ricevuto
buona educazione; e coi liberi sarà mansueto, e molto obbe-
diente verso i governanti, e ambizioso di cariche e di onori,
e convinto di dover salire al governo non coll'eloquenza od
altro di simile, ma colle opere di guerra e pertinenti alla
guerra; e sarà amante della ginnastica e della caccia. — Que-
sto, disse, è il carattere di quel governo. — Perciò, ripresi io,
b questi in gioventù disprezzerà le ricchezze, ma quanto più
si avanzerà in età, le amerà sempre più, perchè partecipa
della natura bramosa di ricchezze, e perchè non tende pu-
ramente alla virtù essendogli mancato il custode migliore. —
Quale custode? domandò lui, cioè Adimanto. — Il ragiona-
mento, ripresi io, unito alla musica; dacchè questo, quando
ci sia, per tutta la vita assiste e salva chi l'ha fatto suo. —
Hai ragione, disse. — Tale è, ripresi io, il giovane timocra-
cico, simile allo Stato corrispondente. — Certamente sì. — Ed
egli si forma, dissi, all'incirca così. Talora il giovane, essendo
figlio di un padre buono e che abita in uno Stato che non
abbia buon governo, fugge gli onori e le cariche e i processi
e tutte queste noie, e desidera farsi piccolo per non aver
seccature... — Ma come si ferma? domandò. — Quando, ri-
d presi io, cominci a sentire le querimonie di sua madre, la
quale si duole perchè suo marito non è fra i governanti e
per questo lei è meno considerata fra le altre donne; e per-
chè lei vede che lui non si dà troppo da fare per le sostanze,
e non ricorre ai processi nemmeno se ingiuriato privatamente
e pubblicamente; ma prende tutto in buona pace, e bada sem-
pre a' fatti suoi; ed a lei non tributa nè troppa considera-
zione nè troppo poca; e perciò lei di tutto ciò si addolora e
dice al figlio che il padre non è un uomo, e che è troppo
e fiacco, e sfila tutte le altre querimonie che le mogli sono so-
lite cantare sul conto di tali mariti. — Certo molte, disse Adi-
manto, e in carattere. — Sai dunque, ripresi io, che i servi
di siffatti padri talora tengono tali discorsi coi figli — e sem-
brano servi affezionati — e quando vedono o un debitore,
cui il padre non intenta un'azione giudiziaria, o chi gli fa

altro torto, esortano il figlio perchè, quando si sia fatto uomo, punisca tutti costoro e sia uomo più di suo padre. E il figlio, ⁵⁵⁰ uscendo fuor di casa, sente altri discorsi come questi, e vede che coloro i quali nello Stato fanno i fatti loro, son chiamati semplicioni e son tenuti in poco conto; ma quelli che si comportano diversamente hanno onori e lodi. Allora il giovane all'udire e vedere tutto ciò, e all'udire ancora i discorsi del padre, e al vedere gli atti suoi in confronto degli atti degli altri, tirato da entrambe le parti — chè il padre gli irriga e fomenta nell'anima l'elemento razionale e gli altri il focoso e concupiscente — stante che non ha la natura di uomo cattivo, ma pratica male compagnie, tirato dalle due opposte tendenze — viene a trovarsi in mezzo fra loro, e cede il dominio di sè all'elemento di mezzo, ambizioso cioè e focoso; e diventa superbo e avido di onori. — Mi sembra, disse, che tu abbia esposto perfettamente com'egli si forma. — Abbiamo perciò conoscenza, ripresi io, della seconda forma di governo e del secondo tipo di uomo. —

VI. — Dunque, dopo di ciò, dobbiamo, parafrasando Eschilo ⁽¹⁾, dire che altr'uomo spetta ad altro Stato; anzi, secondo l'ordine precedente, dobbiamo trattare prima lo Stato? — Certamente sì, disse. — Ma, ripresi io, la forma di governo successiva a questa sarebbe l'oligarchia. — Però, domandò lui, a quale forma dà il nome di oligarchia? — Al governo, ripresi io, fondato sul censo, nel quale i ricchi salgono al potere, ed il povero ne viene escluso. — Capisco, osservò lui. — Dunque, come si passi dalla timarchia all'oligarchia, debbo dirlo? — Sì. — Eppure, ripresi io, è chiaro anche ad un cieco come si passi. — Come? — Quella cella, ripresi io, riempita di denaro, a vantaggio del singolo, rovina tale governo. Anzitutto infatti trovano spese da fare, e storcono in questo senso le leggi disobbedendovi essi e le donne loro. — Naturale, disse. — Poscia l'uno sull'esempio dell'altro e in mutua gara

(1) *Sette a Tebe*, 451, dove si parla delle porte di Tebe assegnate una ad ogni re: perciò Platone dice che parafrasa Eschilo.

rendono simile a sè la maggioranza della popolazione. — Naturale. — E quindi, dissi, procedendo oltre nel procacciarsi ricchezze, quanto più ne fanno gran conto, tanto meno stimano la virtù. O la differenza fra ricchezza e virtù non è questa, che, poste sulla bilancia, ciascuna tende a traboccare contro l'altra? — E come, disse. — Però quando nello Stato si onorano la ricchezza ed i ricchi, poco si onorano la virtù
 551 ed i buoni. — Sicuro. — Ma si pratica ciò che è in onore, e si trascura ciò che vien tenuto in poco conto. — Sì. — Invece di gelosi e ambiziosi costoro finiscono coll'essere amanti di affari e di ricchezze, ed il ricco lo lodano e l'ammirano e l'innalzano alle pubbliche cariche, e spregiano il povero. — Certamente. — Allora fanno le leggi che determinano la base dello Stato oligarchico, fissando la quantità della ricchezza, molta, dove l'oligarchia è rigorosa; minore, dove è
 b mite, prescrivendo che non partecipi al governo chi non possenga una sostanza corrispondente al censo stabilito: e costituiscono questo governo dopo essere riusciti a imporre queste norme colla violenza delle armi, o dopo avere atterriti in precedenza gli avversari. O non è così? — Così certamente. — Così, all'incirca, si costituisce questo governo. — Sì, disse: ma quale è il carattere di questo governo? e quali sono i difetti che affermiamo proprii di esso? —
 c

VII. — Il primo difetto è proprio questo, la base stessa del governo. Immagina che i piloti delle navi si eleggano in base al censo, ed al povero, anche se più idoneo, si impedisca di divenirlo. — Si avrebbe una cattiva navigazione, osservò lui. — Il medesimo è anche per qualsivoglia altro comando e governo? — Credo. — Ma non per lo Stato od anche per lo Stato? — Tanto più per lo Stato, in quanto il governo dello
 d Stato è il più difficile ed importante. — Questo adunque è uno dei difetti dell'oligarchia. — È chiaro. — E poi? ed è minore quest'altro? — Quale? — Che questo Stato sia necessariamente non uno ma due: uno dei poveri e l'altro dei ricchi, abitanti nel medesimo luogo e insidiantisi a vicenda. — Per Giove, disse, non è un difetto per nulla minore. — Veramente neppur quest'altra è una bella cosa, l'essere incapaci forse di fare

una guerra, perchè nel caso che armino il popolo per valersene in guerra, sono costretti a temerlo più dei nemici; e nel caso non se ne valgano, son costretti a lasciar vedere che veramente la classe oligarchica, che è al potere, è scarsa di numero sul campo di battaglia: ed è anche brutto che non vogliano pagare tributi in denaro, perchè amano il denaro. — Non è bello. — E poi? quello che abbiamo già censurato, che i medesimi attendano a molte occupazioni coltivando la terra e badando a procacciarsi denari e facendo la guerra, ⁵⁵² ti pare che vada bene in tale Stato? — Niente affatto. — Ma guarda se questo governo è il primo a subire il massimo di tutti questi mali. — Quale? — Che si possa cedere tutto il suo ad altri ed altri possa acquistarlo, e, dopo fatta la cessione, il primo possa stare nello Stato, senza appartenere a nessuna classe, senza essere nè procacciatore di ricchezza, nè operaio, nè cavaliere, nè fante, ma notato col nome di povero e nullatenente? — È il primo: chè a ciò non si pone divieto negli Stati retti ad oligarchia, perchè altrimenti non ci sarebbero da una parte i troppo ricchi e dall'altra quelli completamente poveri. — Bene. Ma considera quest'altro fatto: forse quando costui spendeva, mentre era ricco, ne veniva qualche maggior vantaggio allo Stato ne' rispetti che dicevamo? ovvero in apparenza egli apparteneva ai governanti, ma in verità non era nè governante nè subalterno nello Stato, e si limitava a spendere le sostanze che aveva a sua disposizione? — Vi apparteneva in apparenza, ma si limitava semplicemente a spendere. — Vuoi dunque, ripresi io, che diciamo, come nell'alveare cresce il fuco, peste dello sciame, così cresce lui fuco della casa e peste dello Stato? — Certamente sì, disse, o Socrate. — Però, o Adimanto, i fuchi forniti di ali il dio li ha creati sforniti di pungiglione; ma i fuchi forniti di gambe li ha fatti alcuni sforniti di pungiglione ed altri forniti di terribili pungiglioni? e quelli senza pungiglioni vanno a finire pitocchi nella vecchiaia, e da quelli armati di pungiglione vengono tutti coloro cui si dà il nome di canaglia? — Verissimo, disse. — Perciò è chiaro, ripresi io, che nello Stato dove tu vedi pitocchi, ci sono, nascosti, ladri e tagliaborse, e

coloro che rubano gli arredi sacri e coloro che fanno per mestiere tutte queste nequizie. — È chiaro, disse. — Ebbene? negli Stati retti ad oligarchia non trovi pitocchi? — Anzi sono tali quasi tutti, eccetto i governanti. — Non dobbiamo dunque credere, dissi, che in essi Stati ci sono anche molti malvagi, forniti di pungiglione, cui con molta cura le autorità ^e contengono a forza? — Dobbiamo certamente crederlo, disse. — Diremo forse, che vi si formano in causa dell'educazione e del cattivo sistema di allevamento e della forma di governo? — Lo diremo. — Adunque, tale all'incirca è lo Stato retto ad oligarchia, e tanti i suoi difetti e forse più. — All'incirca, ⁵⁵³ disse. — Consideriamo perciò come esaurientemente trattato, ripresi io, questo governo cui si dà il nome di oligarchia, e che viene retto da governanti saliti al potere sulla base del censo; ed esaminiamo in seguito l'individuo simile a tale governo, e vediamo come vi si formi e quale sia. — Certamente, disse. —

VIII. — Forse dall'uomo timocratico si passa all'oligarchico così? — Come? — Quando il figlio di un timocratico da principio emula il padre e segue le sue orme, e poi lo vede ^b urtare contro lo Stato — quasi contro secche, — e, dopo aver dato se stesso e gli averi sostenendo la carica di stratego od altra carica importante, allora, essere condotto in tribunale e per opera dei sicofanti subire il danno della condanna a morte, o dell'esilio, o della sospensione dalle pubbliche cariche e della perdita degli averi... — Naturale, disse. — Ciò vedendo e subendo, e perduti gli averi, egli (per timore, io credo) butta subito giù dal trono, che aveva loro eretto nell'anima ^c sua, l'ambizione e la fierezza, e, umiliato dalla povertà, voltosi a far denari, miseramente a poco a poco sparagnando e faticando si procura sostanze. Forse non credi tu che lui, allora, non collochi in trono la concupiscenza e la brama di denaro, e dentro di sé la consideri come il gran re, e l'adorni di tiara e collana e acinace ⁽¹⁾. — Credo, disse. — E, io credo,

(1) È la spada persiana.

poste per terra, ai due lati del trono, la ragione e la fierezza, ^d
 e ridottele schiave, non permette alla prima di pensare o mi-
 rare ad altro se non ai mezzi di accrescere le sostanze, e al-
 l'altra di ammirare soltanto ed onorare null'altro se non la
 ricchezza ed i ricchi, e non ambire null'altro che l'acquisto
 di ricchezze e di quant'altro ad esse conduca. — Non c'è,
 disse, altro trapasso così rapido e forte da giovane bramoso
 di onori a bramoso di ricchezze. — In conseguenza questo, ^e
 domandai io, è il giovane oligarchico? — Almeno deriva dalla
 trasformazione di un uomo simile al governo, donde viene
 l'oligarchia. — Guardiamo se egli è simile. — Guardiamo. — ⁵⁵⁴

IX. — In primo luogo adunque sarebbe simile ad essa nel
 fare grandissimo conto delle ricchezze? — E come no? — Ed
 anche nell'essere tirchio, e lavoratore indefesso, e soddi-
 sfare solamente gli appetiti necessari, e non ammettere
 altre spese, anzi dominare gli altri appetiti come vani. —
 Certamente sì. — Sarà, ripresi io, sordido, o da tutto farà
 denaro, da vero tesaurizzatore; eppure questi uomini il volgo ^b
 li elogia. O questi non sarebbe simile a tale governo? —
 A me sembra che sì, disse, perchè le ricchezze sono stimato
 moltissimo da tale Stato e da tale individuo. — Davvero, ripresi
 io, non posso credere che egli siasi preso cura dell'educazione.
 — Credo che no, disse, perchè altrimenti d'un dio cieco ⁽¹⁾
 non avrebbe fatto il duce del coro, nè lo stimerebbe moltis-
 simo. — Bene, osservai io. Ma stai attento a quest'altro fatto.
 Noi non dobbiamo dire che, stante l'ineducazione, in lui si ^c
 trovino desiderii paragonabili ai fuchi dell'alveare, desiderii
 che sono taluni meschini e tal'altri malvagi, trattenuti a forza
 dall'altra sua preoccupazione? — E come! disse. — Sai dun-
 que, domandai, dove devi guardare per vedere le sue malva-
 gità? — Dove? domandò. — Guarda le tutele degli orfani ed
 altri siffatti uffici, che gli capitino e nei quali abbia larga
 facoltà di commettere ingiustizie. — Vero. — Da ciò quindi

(1) Pluto, dio della ricchezza, era cieco. Questa immagine fa riscontro alla pre-
 cedente di 553 c. — Il coro sarebbe formato dagli appetiti di costui, del tirchio;
 e gli appetiti dovrebbero cantare e ballare agli ordini del loro corifeo o capo.

risulta chiaramente che negli altri rapporti costui, se pure pare giusto, con opportuna violenza trattiene gli altri cattivi desiderii che ha in sè, non convincendoli che sia meglio fare così, nè ammansandoli colla ragione, ma domandoli colla co-
 strizione e colla paura, tremando per le sue sostanze? — Certamente, disse. — E per Giove, ripresi io, o amico, troverai che quando si tratti di spendere l'altrui, in molti di essi si trovano desiderii paragonabili ai fuchi. — E come! osservò lui. — Quindi costui non sarà tranquillo dentro di sè, nè sarà uno: bensì sarà doppio, e con desiderii tali che i migliori per lo più vincono i peggiori. — È così. — Perciò, io credo che egli sarebbe più contegnoso di molti; ma la vera virtù, propria di un'anima concorde ed armonica, è ben lontana da lui. — Mi pare. — Veramente poi nelle gare private, dentro lo Stato, per concorrere a vittoria od altro onore, questo tirchio
 555 sarà un concorrente di poco conto, perchè non vuole spendere denari per amor della gloria e di queste gare, e perchè teme di destare gli appetiti spenderecci ed invitarli ad alleanza e contrasto per primeggiare, sicchè combatte armato di una piccola parte de' suoi mezzi, e, corrispondentemente al carattere del governo oligarchico, resta vinto, per lo più, ma ricco. — Certamente, disse. — Dunque dobbiamo tuttora non credere che il tirchio e affarista, data la somiglianza, non spetti allo Stato retto ad oligarchia? — Niente affatto, disse.

X. — La democrazia, pare, dobbiamo in seguito esaminare in qual modo sorga, e, sorta, quale indole abbia per poter conoscere altresì l'individuo, che ha l'indole corrispondente, e istituire il raffronto. — Procederemmo, disse, coerentemente. — Dunque, domandai io, si passa dall'oligarchia alla democrazia per l'insaziabilità del bene che si desidera, ossia per la brama di diventare ricchi a più non posso? — Come mai? — Dacchè, io credo, nell'oligarchia chi comanda, comanda in grazia del possesso di molte ricchezze, così non vogliono imporre con legge che ai giovani intemperanti non sia lecito spendere e sperperare il proprio; e non l'impongono per la speranza di acquistare i beni di costoro e, imprestando loro denaro ad usura, farsi ancora più ricchi e carichi di onori.

— Quanto mai vero. — È dunque chiaro oramai nello Stato che onorare la ricchezza e al tempo stesso onorare debitamente la prudenza è pei cittadini impossibile, ma è necessario trascurare o l'una o l'altra. — È ben chiaro, disse. — Nelle oligarchie, insinuandosi la negligenza e concedendosi di essere intemperanti, si costringono talora non ignobili cittadini a ridursi in povertà. — Certamente. — E questi, credo, se ne stanno nello Stato forniti di pungiglione e di armi, taluni pieni di debiti, altri privi delle pubbliche cariche, ed altri sottoposti a tutti due questi danni, e pieni di odio, e bramosi di tendere insidie contro coloro che sono venuti in possesso degli averi, ch'erano loro, e desiderosi di novità. — È così. — Ma quei faccendieri, a testa bassa e fingendo di non guardare, a quegli altri che man mano cedono, imprestano denaro, e così li piagano; ed esigendo interessi d'interessi creano nello Stato gran numero di poveri, paragonabili ai fuchi. — E come non ne creerebbero molti? — E neppure, ripresi io, vogliono spegnere lo scoppiare di tal rovinoso incendio nè col rimedio di impedire che si disponga delle proprie sostanze come si vuole, nè coll'altro rimedio, col quale, in forza d'altra legge, s'impedirebbero questi mali. — E come? — Con un provvedimento immediatamente consecutivo al precedente, e tale da costringere i cittadini ad occuparsi della virtù. Perchè se taluno potesse prescrivere che la più parte degli affari volontariamente contratti si facessero a proprio rischio, si eserciterebbe meno impudentemente l'usura nello Stato, ed in esso ci sarebbero meno mali della natura che abbiamo detto ora. — Anzi molto meno, confermò lui. — Ora invece, dissi io, per tutte queste ragioni a tal condizione i governanti riducono nello Stato i governati; e non riducono se stessi ed i loro, in gioventù, ad essere lussuriosi e pigri di corpo e d'anima, e molli nel resistere ai piaceri e ai dolori, ed oziosi? — Ebbene? — Essi medesimi trascurano tutto, eccetto gli affari, e della virtù non si danno pensiero più che non se ne diano i poveri? — Non se ne danno pensiero. — In tali condizioni, quando si ritrovino insieme governanti e governati o in viaggio, o in altre riu-

nioni, o in processioni, o in spedizioni militari, o navigando insieme, o infine partecipando a qualche spedizione militare, osservandosi a vicenda nei medesimi pericoli, allora i poveri non vengono punto sprezzati dai ricchi; ma spesso un povero, magro e riarso dal sole, schierato in battaglia accanto ad un ricco, allevato all'ombra e carico di carne che non dovrebbe essere sua, vedendolo ansimare e perdersi d'animo, non credi tu che egli pensi che costoro sono ricchi per colpa sua, e che i poveri non si dicano l'un l'altro, ritrovandosi insieme: sono in nostro potere, chè non valgono nulla! — Io so bene che fanno così, disse. — Dunque, come ad un corpo infermiccio basta una piccola spinta esterna per ammalarsi, e talora anche senza cause esterne si agita internamente, così anche lo Stato, che sia in simili condizioni, per piccola causa, quando gli uni facciano venire alleati da un altro Stato oligarchico, o gli altri da altro Stato democratico, si ammala, e sostiene lotte intestine, e talora anche si agita e si sconvolge pur senza cause esteriori? — Certamente. — La democrazia, io credo, sorge quando i poveri, dopo aver riportato il sopravvento, parte degli avversarii mettano a morte, parte espellano; ed agli altri concedano l'eguaglianza nel partecipare al governo ed alle pubbliche cariche, e la maggior parte di esse si ottenga mediante l'estrazione a sorte. — Così veramente, disse, si costituisce la democrazia, sorga essa o per forza d'armi o perchè, mossi da paura, gli altri siano andati in bando. —

XI. — In qual maniera, adunque, ripresi io, vivono questi? e qual è mai questo governo? Certamente è chiaro che l'individuo ad esso corrispondente risulterà democratico. — È chiaro, disse. — Anzitutto, adunque, vivono liberi, e lo Stato è pieno di libertà, anche di parola? e c'è in esso la facoltà di fare ciò che vuole ciascuno? — Almeno si dice così, rispose. — Ma nello Stato dove c'è tal facoltà è chiaro che ciascuno si costituisce quel sistema di vita che gli piace. — Chiaro. — Quindi, credo, in questo governo esisteranno uomini d'ogni specie. — E come no? — C'è il rischio, ripresi io, che questo sia il più bello dei governi. Come un abito è bello se la stoffa

è variata da fiori d'ogni sorta, così anche questo governo, reso vario dalla presenza d'ogni sorta di costumi, parrebbe bellissimo. E forse, continuai, a quella guisa che i ragazzi e le donne al vedere ciò che ha varii colori, lo giudicano bellissimo, così molti giudicherebbero bellissimo questo Stato. — E come! disse. — Ed è opportuno, o caro amico, ripresi io, d esaminarne il governo. — Perchè mai? — Perchè presenta, potendolo fare, tutte le forme di Governo, e c'è il rischio per chi voglia sistemare uno Stato — cosa che noi ora facevamo — sia necessario venirsene dallo Stato retto a democrazia, e scegliere quel tratto che gli piaccia, quasi andasse ad una fiera di governi; e, fatta la scelta, provvedere conseguentemente alla sistemazione del governo. — Forse, disse, e gli mancherebbero i modelli. — Che non ci sia necessità, in questo Stato, di assumere le pubbliche cariche, neppure quando tu ne sia capace, nè di obbedire, se non vuoi; nè di far guerra, se gli altri la fanno; nè di starsene in pace, se gli altri stanno in pace, nel caso che tu non desideri la pace; e se anche qualche legge ti vieti di assumere pubbliche cariche e di sedere da giudice, nulla di meno assumerle e giudicare, se ti va a genio: non è questo un tenor di vita 558 divino e dolce, almeno momentaneamente? — Forse, pel momento. — E poi? e poi la sinecura di taluno condannato nei processi non è splendida? o non hai ancora veduto in tal governo che persone condannate a morte ovvero all'esilio, nulla di meno restano, e passeggiano in pubblico, e taluno, quasi fosse uno spirito invisibile, gira di qua e di là come se nessuno se ne desse pensiero e lo vedesse? — Anzi molti fanno così, disse. — E questo governo si ritiene superiore alle piccolezze, anzi disprezza quelle norme, che noi esponevamo con tanto riguardo allorquando noi fondavamo lo Stato, dichiarando che nessuno, a meno che taluno abbia sortito una natura eccezionale, potrebbe mai riuscire un valentuomo, qualora subito fin da bambino non si trovi in buon ambiente e pratici belle usanze: tutte queste massime le calpesta magnificamente, e non si dà pensiero quali siano le occupazioni dalle quali si possa accedere alla vita politica,

*libertà sommi
sa come inia de
za alle leggi.*

b

ma onora chiunque anche soltanto dica di essere benevolo alla folla. — Stato veramente generoso, disse. — Questi difetti ed altri affini presenta la democrazia; e pare sia un governo dolce, e senza durezza di comando, e vario, il quale assegna l'eguaglianza tanto agli eguali quanto ai disuguali ⁽¹⁾. — Tu esponi, dissi, fatti notorii. —

XII. — Guarda, ripresi io, qual è l'individuo corrispondente: oppure si deve anzitutto considerare, come abbiamo fatto pel governo, in qual modo egli sorga? — Sì, disse. — Non forse così? Sarebbe figlio, credo, di quel cotale sparagno e oligarchico, educato, sotto suo padre, nei costumi di lui. — Perchè no? — Anch'egli conterrebbe a forza i piaceri a cui tende, se dispendiosi e non utilitarii, i quali si chiamano non necessari. — Chiaro, disse. — Vuoi dunque, ripresi io, affinchè non si parli oscuramente, che prima definiamo i desiderii necessari e i non necessari? — Sì, rispose lui. — Dunque, quelli che non siamo in grado di eliminare, e quelli che, soddisfatti, ci recano giovamento, giustamente avrebbero nome di necessari? perchè è necessario per natura il sentire gli uni e gli altri: o non è così? — E come! — Perciò giustamente li chiameremo necessari. — Giustamente. — E poi? quelli che si potrebbero eliminare, badandoci fino dalla gioventù, e per di più non arrecano nulla di buono, parecchi anzi il contrario — tutti questi, se li dicessimo non necessari, non avremmo forse ragione? — Sì, ragione. — Prendiamo un esempio dagli uni o dagli altri, come sono, per comprenderli tenendo presente un modello? — È opportuno. — Forse il desiderio di mangiare, dentro i limiti della salute e del benessere, per quanto riguarda il pane e il companatico, è necessario? — Credo. — Il desiderio quindi del pane è necessario sotto entrambi gli aspetti, dell'utilità e del continuare la vita. — Sì. — È necessario anche il desiderio del companatico, se torna di qualche utilità al benessere. — Certamente sì. — E poi? Il desiderio ulteriore di altri cibi e ghiottonerie, che molti, se

(1) Si veda l'*Athenaion politeia* pseudosenofontea per questa ed altre censure alla democrazia di Atene.

represso fino dalla gioventù e educato, possono eliminare, qualora torni di danno al corpo e di danno all'anima (quanto alla prudenza ed all'agire con prudenza), si avrebbe ragione di chiamarlo non necessario? — Completa ragione. — Diciamo dunque dispendiosi questi desiderii, e utilitarii gli altri, perchè sono utili in pratica? — Ebbene? — Nei medesimi termini parleremo dei piaceri venerei e degli altri. — Sì. — Forse di colui, che noi dicevamo fuco, intendevamo dire che è pieno di tali piaceri e desiderii, e che è dominato da quelli non necessari; e l'altro, che cede ai soli necessari, intendevamo che sia lo sparagno ed oligarchico? — E che altro volevamo intendere? —

XIII. — Torniamo dunque a dire, ripresi io, come di oligarchico si fa democratico. A me sembra che per lo più si faccia così. — Come? — Quando, dopo essere stato allevato in gioventù come ora dicevamo, cioè senza educazione e con turchieria, gusti miele di fuchi e si trovi con bestie focose e terribili, capaci di procurar piaceri d'ogni sorta e varietà e specie, ritieni pure che qui sta il principio del suo passaggio dall'oligarchia alla democrazia. — È inevitabile quanto mai, disse. — Forse, come lo Stato compiva il suo passaggio perchè dal di fuori venivano alleati a dar soccorso ad un partito — alleati dello stesso colore che il partito: così anche il giovane compie il suo passaggio perchè sopraggiunge dal di fuori una specie di piaceri in rinforzo ad una di quelle che sono in lui, e quella specie è simile a questa? — Certamente 560 sì. — E se, io credo, qualche rinforzo occorre a difesa dell'elemento oligarchico (che è in lui), e ciò per intervento del padre o di altri congiunti, che lo ammoniscono e lo censurano, allora succede in lui una rivoluzione e controrivoluzione e una battaglia fra le due parti di lui. — Ebbene? — Talora credo, l'elemento democratico cede all'oligarchico, e taluni dei desiderii periscono, altri esulano, perchè nell'anima del giovane sorge una specie di vergogna, ed egli si fa nuovamente assestato. — Ciò succede talora, disse. — Altre volte però, credo, altri desiderii, affini a quelli cacciati in bando, ma cresciuti grazie all'ignoranza di suo padre in materia di

- educazione, si fanno numerosi e forti. — Di solito, disse, succede così. — Dunque lo tirano ai medesimi amori, e con furtivi accoppiamenti producono prole numerosissima. — Ebbene? — Finiscono, credo, coll'occupare la rocca dell'anima del giovane, accorgendosi che è vuota di belle dottrine e costumanze e di ragionamenti conformi a verità, che sono ottime sentinelle e guardie nell'intelletto degli uomini cari agli dèi. —
- c Certo, disse. — Invece di questi ragionamenti, altri falsi e impudenti ragionamenti e opinioni assaltano e conquistano la rocca dell'anima di tal giovane. — E come! disse. — In conseguenza ed in seguito non andrà a stare palesamente da questi Lotófagi; e se dai congiunti verrà qualche soccorso all'elemento sparagno della sua mente, i ragionamenti vani non chiuderanno le porte della cinta regia, e non vieteranno
- d l'ingresso al soccorso ed anche all'ambasceria di privati discorsi degli anziani? e in caso di battaglia non si assicurano la vittoria; e, chiamando dabbennaggine la vergogna, la cacciano fuori disonoratamente in bando; e, denominando viltà la prudenza, la espellono con insulti; e, convincendolo che la moderazione e la regola nello spendere è rozzezza e illiberalità, le mandano via giovandosi del concorso di molti e dannosi desiderii? — Certamente. — E così, vuotata e purgata
- e l'anima del giovane venuto in loro dominio e da loro iniziato a grandi misteri, oramai introducono l'oltracotanza e il disordine e la dissipazione e l'impudenza adorne di magnifico apparato, e incoronate, e accompagnate da numeroso corteggio, e le lodano vezzeggiandole con nomi leggiadri, chiamando buona educazione l'oltracotanza, libertà il disordine, magnificenza la dissipazione, coraggio l'impudenza. — Non così forse, ripresi, un giovane dallo Stato di chi è stato nutrito fra desiderii necessari, passa alla libertà e sfrenatezza dei piaceri non necessari e dannosi? — È chiaro che sì, disse lui. — Vive, credo, in seguito, consumando, senza distinzione fra piaceri necessari e non necessari, danari, fatiche e tempo. Qualora poi sia fortunato e non ecceda troppo, e, avanzando
- b in età, passata la furia di quel gran tumulto, accolga parte degli esuli e non si dia tutto a quelli ch'erano entrati d'as-

salto in lui, allora vive riducendo i piaceri a una specie d'uguaglianza e dando il governo man mano a quello che si presenta, come se venisse il suo turno, finchè sia soddisfatto, e poscia ad un altro, senza tenerne nessuno in poco conto, ma trattandoli alla pari. — Certamente sì. — Ma, ripresi io, non accogliendo e non ammettendo nella fortezza il ragionamento vero, qualora taluno gli dica che alcuni sono piaceri che si accompagnano a desiderii belli ed onesti, altri invece a tristi desiderii, e che i primi è d'uopo praticare e onorare, e gli altri reprimere ed asservire, a proposito di tutto ciò egli fa cenno di no col capo, e dice che tutti i desiderii sono uguali e debbono essere onorati del pari. — Certamente, disse, trovandosi in tale stato d'animo, fa così. — Dunque, ripresi io, vive alla giornata, compiacendo così al desiderio che gli si appresenta, talora cedendo all'ebbrezza e alle flautiste, tal'altra invece bevendo acqua e rendendosi magro, tal'altra ancora dedicandosi agli esercizi ginnastici, e qualche volta stando in ozio e non curandosi di nulla, ed altre volte dedicandosi alla filosofia. Spesso si occupa di politica, e, salito sulla bigoncia, dice e fa quello che gli capita; e quando emula chi tende alla guerra, prende questa strada; e se emula persone che pensano agli affari, prende quest'altra. E la sua vita non ha nè ordine nè legge; ma, chiamando dolce, e liberale, e beata cotesta vita, vi si attiene sempre. — Tu, osservò lui, hai perfettamente esposta la vita dell'individuo che vuole la legge eguale per tutti. — Ma io credo, ripresi, che questo individuo vano, e di svariati costumi, e bello, e multicolore, a somiglianza dello Stato a lui corrispondente, da molti e da molte sarà emulato per la vita che conduce e che offre moltissimi modelli di governi e di caratteri. — Tale è certamente, disse. — Ebbene? cotesto individuo dobbiamo considerarlo come assegnato alla democrazia e giustamente denominato democratico? — Sì. —

XIV. — Il più bel governo, ripresi io, e il più bell'individuo ci resta da esporre, cioè la tirannide e il tiranno. — Certamente, disse. — Orsù, o caro compagno, qual è il carattere della tirannide? perchè, che si passi ad essa dalla democrazia,

è presso che evidente. — Palese. — Forse allo stesso modo che dall'oligarchia deriva la democrazia, così dalla democrazia viene la tirannide? — In che modo? — Il bene che si prefiggevano, e pel quale, ripresi io, si costituiva l'oligarchia, era la ricchezza: così? — Sì. — L'insaziabilità di ricchezza adunque e l'incuria di tutto il resto, per badare a far denari, era la rovina dell'oligarchia. — Vero, disse. — Forse adunque anche l'insaziabilità di quel bene, che la democrazia si prefigge, manda in rovina anche lei? — Ma qual bene dici che si prefigge? — La libertà, dissi. Perchè in uno Stato retto a democrazia sentirai dire che questa è la cosa più bella che esso abbia, e perciò solamente in tale Stato merita che abiti chi per natura sia libero. — Certo, disse, si ripetono spesso queste parole. — Forse dunque, ripresi io, come stavo per dire, l'insaziabilità di cotesto bene e la trascuranza di tutto il resto produce il cambiamento anche di questo governo e prepara il bisogno della tirannide? — In che modo? domandò. — Quando, io credo, uno Stato retto a democrazia, assetato di libertà, si trovi ad avere per capi cattivi coppieri, ed oltre il dovuto si inebbrii di libertà non anacquata, allora esso punisce i suoi governanti se non sono molto miti e non concedono molta libertà, e li accusa di essere tristi e oligarchici. — Fanno così, disse. — Quelli poi, ripresi, che obbediscono ai governanti, li insulta come volontariamente schiavi e da nulla, e loda ed onora, in pubblico e in privato, i governanti simili ai governati, e i governati simili ai governanti. Ma non è forse inevitabile che in tale Stato la libertà percorra tutto il suo cammino? — E come no? — Ed è inevitabile, ripresi io, che il disordine penetri anche nelle case private e finisca per ingenerarsi anche fra gli animali l'anarchia. — In che modo, domandò lui, diciamo cotesto? — Così: che il padre si avvezzi a divenire simile al figlio ed a temere i figli; ed il figlio si faccia simile al padre e non rispetti e non tema i genitori allo scopo di essere libero; e il meteco si metti alla pari del cittadino e il cittadino del meteco⁽¹⁾; e parimenti il forestiero.

(1) Platone qui dimentica, forse, che il dialogo è tenuto in casa di Cefalo, che era meteco!

— Succede così, disse. — Queste ed altrettali inezie succedono, ripresi io; e in tale ambiente il maestro teme e adula gli scolari, e gli scolari fanno poco conto dei maestri e degli accompagnatori⁽¹⁾; e in tutto i giovani si mettono alla pari cogli anziani e con essi gareggiano a parole e in atti; e i vecchi, cedendo ai giovani, si mostrano pieni di arrendevolezza e di gentilezza, ed imitano i giovani per non sembrare sgraditi nè autoritarii. — Certamente, disse. — Però, ripresi io, o amico, si ha nella folla l'estremo della libertà, quanta ce n'è in questo Stato, quando i comprati e le comprate⁽²⁾ non hanno minore libertà che i compratori. E per poco mi dimenticavo di dire quanto grande diviene la eguaglianza legale e la libertà delle donne verso gli uomini. — Dunque, per usare le parole di Eschilo⁽³⁾, disse, noi diremo ciò che ora è venuto al labbro? — Certo, dissi: anch'io dico così. Le bestie poi, che dipendono dagli uomini, quanto siano più libere in questo governo che in altro, non lo crederebbe nessuno che non ne avesse fatta la prova. Certamente, infatti, le cagne, secondo il proverbio, rassomigliano alle padrone; ed i cavalli e gli asini si avvezzano a costumi liberi ed altezzosi nel camminare urtando nelle strade chi incontrano, se questi non cede il passo; e tutte le altre bestie parimenti son piene di libertà. — Tu mi racconti il mio sogno⁽⁴⁾; che a me, quando vado in campagna, capitano spesso di questi casi. — Ma la cosa più grave, ripresi io, è che tutto questo complesso ammollisce l'anima dei cittadini; sicchè, se taluno fa una proposta che implichi anche soltanto l'ombra di servitù, si sdegnano e non la tollerano. In fine tu sai che non si danno pensiero delle leggi nè scritte, nè non scritte, per non avere nessun padrone. — E come lo so! disse. —

XV. — Questo veramente, ripresi io, è il bello e baldanzoso principio donde si genera la tirannide, pare a me. — Baldanzoso

(1) «Pedagoghi» dice il testo, nel senso originario di chi accompagna i ragazzi.

(2) Intende schiavi e schiave.

(3) *Fr.* 377 = 334 Nauck.

(4) Esponi cioè il mio intimo pensiero.

davvero, disse; ma che succede in seguito? — La malattia, ripresi io, che sorge nell'oligarchia e la rovina, questa medesima sorgendo maggiore e più forte in questo governo, perchè vi trova terreno favorevole, conduce alla servitù la democrazia. Ed invero qualunque eccesso produce di solito una grande reazione, sia nelle stagioni, sia nelle piante, sia nei corpi nostri, sia e non meno nei governi. — È naturale, disse. — Infatti la soverchia libertà pare non riesca ad altro

⁵⁶⁴ che ad eccesso di servitù e dell'individuo e dello Stato. È naturale. — Naturalmente quindi, dissi io, non da altro governo deriva la tirannide che dalla democrazia, cioè dalla estrema libertà viene la servitù massima e più aspra. — E c'è la sua ragione, disse. — Ma tu, ripresi io, non mi domandavi cotesto, io credo; bensì qual sia la malattia, che, sorgendo tanto nell'oligarchia quanto nella democrazia, riduce questa in servitù. — T'u dici il vero, disse. — Io parlavo, dissi, della razza degli oziosi e spenderecci, fra i quali gli animosi si mettono a capo degli altri, e i deboli vanno dietro: e noi li paragonavamo ai fuchi, parte forniti di pungiglione, parte senza. — Ed a ragione, disse. — Queste due specie, ripresi io, in qualunque governo sorgano, lo scompigliano, come pel corpo fanno il catarro e la bile. E il buon medico e legislatore di

^c uno Stato deve tenerli lontani non meno che il buon apicoltore, cercando quanto mai che non nascano; ma, qualora nascano, deve reciderli, magari coi favi stessi. — Certo, sì, per Giove, disse lui; completamente. — Perciò, ripresi io, guardiamo la cosa per questo verso, perchè ci sia più facile il giudicarne. — Per che verso? — Distinguiamo tre categorie nello Stato retto a democrazia, dacchè esse realmente vi esistono. Una di siffatte categorie, quando ne ha la possibilità, sorge in esso non meno che nello Stato retto ad oligarchia. —

^d È così. — Ma è molto più acre in questo Stato democratico che nell'altro. — Come? — In quell'altro, pel fatto che non è ammessa alle pubbliche cariche, ma ne è tenuto lontana, resta senza esercizio e non diventa forte; ma nella democrazia essa, fatte poche eccezioni, spadroneggia, e i suoi elementi più aspri parlano e agiscono; e gli altri, mettendosi vicino alla

i fuchi?

bigoncia, rumoreggiano e non tollerano chi parla in altro senso; perchè tutti gli affari, eccetto pochi, in tale Governo sono sbrigliati da essa. — Certo, confermò lui. — E c'è un'altra categoria nella folla. — Quale? — Quando tutti arricchiscono, i più idonei per natura diventano per lo più ricchissimi. — Naturale. — Perciò, credo, i fuchi hanno moltissimo miele a loro disposizione, e ne succhiano in larghissima misura. — Ma come mai, domandò, se ne può succhiare a chi ne ha poco? — I così detti ricchi potremmo chiamarli pianta ⁽¹⁾ dei fuchi. — All'incirca, disse. —

XVI. — Il popolo formerebbe la terza classe, costituita degli operai e degli sfaccendati, che posseggono molto poco: essa però è la più numerosa e la dominante nella democrazia, quando si riunisce in assemblea. — È così, disse; ma non vuole farlo spesso, se non prende anch'essa un po' di miele. — Dunque ne prende anch'essa, ripresi io, continuamente, in quanto i suoi capi, togliendo le sostanze a chi le possiede, riescono a farne distribuzione fra il popolo, tenendone però essi la maggior parte per sè. — Ne prende in cotesto modo, confermò lui. — Però, credo, coloro cui le vorrebbero togliere, sono costretti a difendersi, parlando fra il popolo e ingegnandosi come possono. — E come no? — Ma dagli altri hanno l'accusa, anche se non desiderano far novità, di tendere insidie alla democrazia e di essere fautori dell'oligarchia. — Ebbene? — Adunque, alla fine, quando vedono che il popolo non di sua volontà, ma per ignoranza sua e per inganno dei calunniatori, si accinge a far loro torto, allora ormai, vogliano o non vogliano, diventano veramente fautori dell'oligarchia, non spontaneamente: ma anche cotesto male è prodotto dai fuchi che li pungono. — Certamente sì. — E ne vengono denunce e processi e cause intentate dagli uni contro gli altri. — E come. — Ma il popolo non ha di solito un capo prediletto, e non lo alleva, e non lo fa grande? — Così fa di solito. — Perciò, ripresi io, è chiaro cotesto, che dove sorge un

*Lotta fra i capi
popolo e gli oligarchi*

(1) Cioè nutrimento. Fra noi è molto frequente, in questo senso, l'espressione: « vacca da mungere ».

d tiranno, germoglia da radice capitanea e non d'altronde. — È molto chiaro. — Qual è dunque il principio del passaggio da capo a tiranno? oppure è chiaro che ciò avviene dopo che il capo cominci a fare quello che dice quel conto che si narra circa il sacrario di Giove Liceo in Arcadia? — Quale conto? domandò. — Che quegli il quale ha gustato un viscere umano, mescolato coi pezzi de' visceri di altre vittime, è inevitabile
e diventi lupo. O non hai sentito narrare questo conto? — Io sì. — Così dunque, anche da un capo di popolo, il quale, avendo la folla interamente a lui sottomessa, non si astenga dal sangue dei cittadini, ma ingiustamente li accusi, come di solito avviene, e li conduca in tribunale, e li mandi a morte, — quando spenga una vita umana, e colla lingua e colla bocca
566 empia gusti il sapore dell'uccision de' congiunti, e altri mandi in esilio, e li spenga, e sottoscriva abolizione di debiti e distribuzione di terreni; — a costui è necessario, dopo di ciò, e fatale o che sia ucciso dai nemici o si faccia tiranno, e di uomo divenga lupo? — Interamente necessario, disse. — E costui, dissi io, è quegli che provoca tumulti contro coloro che hanno le sostanze. — È lui. — Se dunque vien bandito, e torna sopraffacendo i suoi nemici, ritorna già fatto tiranno? — È chiaro. — Qualora non possano bandirlo o mandarlo a morte, accusandolo pubblicamente, cercano certamente di spegnerlo di morte violenta clandestinamente. — Di solito, disse, accade
b così. — E tutti coloro che sono giunti fino a questo punto fanno la nota richiesta tirannica, cioè richiedono al popolo guardie del corpo perchè resti incolume il soccorritore del popolo. — E come! disse. — E gliele danno, credo, temendo per lui, ma pieni di fiducia quanto a se stessi. — E come! — Dunque quando si accorge di ciò un uomo che si trovi ad avere ricchezze, e colle ricchezze l'accusa di odiare il popolo, allora questi, secondo il responso dato a Creso (1),

c all'Ermo ciotoloso
fugge, e non resta; nè s'adonta d'essere un vile. —

(1) Cfr. ERODOTO, 1, 55.

Perchè, disse, è il caso che poi non possa vergognarsene. — Ma, credo, chi si lascia acchiappare, è mandato a morte. — Necessariamente. — Ma quel capo è chiaro che non si giace lungo disteso⁽¹⁾; ma, buttati giù molti altri, si pianta diritto sul carro dello Stato, oramai fattosi, di capo, tiranno. — E perchè non dovrebbe? disse⁽²⁾. —

XVII. — Orsù esponiamo, ripresi io, la felicità dell'uomo e dello Stato, nel quale sorga un siffatto mortale? — Certo, esponiamola, disse. — Dunque, dissi, nei primi giorni e nei primi tempi non sorride e si mostra gentile con tutti, in chiunque s'incontri, e afferma di non essere tiranno, e fa molte promesse in pubblico e in privato, e libera da debiti, e distribuisce terreni al popolo ed a' suoi fautori, e cerca di essere benevolo e mite con tutti? — Necessariamente, disse. — Ma quando, io credo, s'è rappaciato cogli avversarii di fuori, ed altri ha mandato in rovina, e rispetto a loro può stare tranquillo, anzitutto suscita sempre delle guerre collo scopo che il popolo abbia bisogno di un duce, — Naturale. — Anche collo scopo che, pagando contribuzioni, diventino poveri e siano costretti a badare alle necessità della vita quotidiana, e non possano tendergli insidie? — Chiaro. — E qualora sospetti, credo, che taluni abbiano liberi intendimenti e non gli consentirebbero di tenere il dominio, cercherà con pretesti di rovinarli riducendoli in potere dei loro nemici? Per tutti questi motivi un tiranno ha sempre necessità di suscitare guerre? — Certo. — Ma facendo così, ne deriva che si rende malviso ai cittadini? — E come no? — E taluni de' suoi cooperatori e maggiorenti parlano liberamente con lui, — e fra di loro, colpiti dagli avvenimenti; e sono questi i più animosi? — Naturale. — Perciò il tiranno deve liberarsi di tutti costoro, se vuol tenere il dominio fino a che nè degli amici, nè degli avversarii non gli resti più nessuno donde possa ritrarre vantaggio. — Chiaro. — Quindi deve guardare

(1) *Iliad.*, 16, 776.

(2) Questo e i seguenti capitoli si possono riferire a Pisistrato e ai Dionisii; forse anche a Dione. Per la felicità del tiranno cfr. il *Ierone* senofonteo.

attentamente per vedere chi è animoso, chi magnanimo, chi prudente, chi ricco; ed è così felice, che a tutti costoro gli è necessario, voglia o non voglia, diventare nemico e tendere insidie, finchè ne abbia purgato lo Stato. — Bella purga davvero, disse. — Sì, dissi io, l'opposta di quella che i medici fanno coi corpi; perchè i medici eliminano il peggio e lasciano il meglio, e il tiranno fa il contrario. — Ma mi pare che egli non ne potrà fare a meno, disse, se vuole tenere il dominio. —

- d XVIII. — Ei si trova davvero, dissi io, fra i lacci di una necessità beata, e questa gli impone di vivere tra una folla di uomini dappoco, e odiato da essi; oppure non vivere. — In tale necessità si trova, confermò lui. — Dunque, quanto più, così operando, diventerà invisibile ai cittadini, di tanto più numerose e fide guardie avrà bisogno? — E come no? — Ma quali sono quelle fide, e donde le farà venire? — Spontaneamente, disse, verranno in gran numero, a volo, qualora dia loro una mercede. — Corpo d'un cane, ripresi io, mi sembra che tu parli di fuchi forestieri e d'ogni razza. — Ritieni pure che io dico il vero, disse. — E poi? ma non vorrebbe gente del paese? — E come? — Non vorrebbe togliere ai cittadini gli schiavi e liberarli e farli sue guardie? — Certo, disse, dappoichè questi gli sono fedelissimi. — Beato davvero, ripresi io, tu
e 568 affermi il mestiere di tiranno, se egli deve tenersi come amici e fidati costoro, dopo aver perduti quelli di prima. — Eppure, disse, dovrà tenersi questi. — E, dissi, questi compagni lo ammirano, e i nuovi cittadini gli stanno sempre dintorno; ma le persone per bene lo odiano e lo fuggono? — E perchè non dovrebbero farlo? — Non per nulla, ripresi io, la tragedia ha l'aria di sapienza pretta, ed Euripide ha in essa una posizione insigne! — Perchè mai? — Perchè ha pronunciato questo detto di profondo intendimento, affermando

saggio il tiranno quando ha saggi amici ⁽¹⁾;

- b e intendeva evidentemente che sono saggi coloro, co' quali egli s'intrattiene. — Ed elogia la tirannide come divina, e via

(1) Invece il verso è di Sofocle, nell'*Aiace Locr.*; fr. 13 Nauck.

dicendo; e con lui s'accordano gli altri poeti. — Perciò, dissi io, dacchè sono saggi i poeti della tragedia, concedono perdono a noi ed a quelli che si accordano alla nostra costituzione politica, se non li accoglieremo nel nostro Stato perchè lodatori della tirannide. — Io credo che questo perdono ce lo concederanno, disse, i più fini fra questi poeti. — Ma, penso, se ne vanno agli altri Stati, e radunando le folle, pagando belle e forti e seducenti voci, tirano i governi alla tirannide e alla democrazia. — Certamente. — Perciò ne ricevono anche la mercede, e ne hanno onore soprattutto, com'è naturale, dai tiranni e, in secondo luogo, dalla democrazia. Ma quanto più cercano di salire in alto e spingersi al governo che è come la vetta dei governi, tanto più li trattengono e li distolgono le onoranze, quasi che queste per l'ansimare non possano procedere. — Certo che sì. —

XIX. — Però, dissi, noi siamo fuori di strada: torniamo perciò a parlare dell'accampamento del tiranno — accampamento bello, e grande, e vario, e non mai il medesimo — per esporre con quali mezzi vivrà. — È chiaro, disse, che se nello Stato ci saranno ricchezze sacre agli dèi, egli le spenderà, sempre che gli bastino; e spenderà anche gli averi delle sue vittime, costringendo il popolo a pagare tasse molto tenui. — Ma quando non gli bastino più? — È chiaro che, consumando le sostanze di suo padre, manterrà sè ed i suoi comensali e compagni e compagne. — Capisco, ripresi io: il popolo che ha procreato il tiranno ⁽¹⁾, manterrà lui ed i compagni suoi. — Non può farne a meno, disse. — Ma che dirai, ripresi io, se il popolo si sdegna, e dice non esser giusto che il figlio adulto si faccia mantenere dal padre, ma al contrario il padre dover esser mantenuto dal figlio: nè l'ha creato e innalzato allo scopo che, fattosi lui grande, il popolo serva ai servi di lui, e nutra lui ed i servi e gli avventizi, ma allo scopo di avere in lui un capo per essere liberato da coloro

(1) Cioè il popolo è il padre, e il tiranno è il figlio; e questi vive alle spalle del padre, cioè il tiranno aggraverà il popolo di tasse.

che nello Stato avevano nome di ricchi e valentuomini; ed ora l'invita ad andarsene fuori dello Stato lui ed i suoi compagni, a quella guisa che un padre caccia di casa un figlio con i suoi commensali schiamazzatori? — Allora, riprese lui, il popolo si accorgerà quale creatura avrà procreato, accarezzata e fatta crescere; e si accorgerà che, essendo debole, tenta scacciare un forte. — Che intendi tu dire? domandai io: il tiranno oserà fare violenza al padre e, se questi non cede, batterlo? — Sì, disse, dopo avergli tolte le armi. — Tu dici, ripresi io, che il tiranno è parricida e tristo di vecchiezza nutritore; e, come pare, cotesta sarebbe quella che concordemente si dice tirannide; e secondo il proverbio, il popolo per fuggire il fumo, cioè per non dipendere da uomini liberi, cadrebbe nel fuoco, diventando dipendente di schiavi; e invece di quella soverchia e inopportuna libertà si addosserebbe una gravissima e durissima dipendenza, servendo a schiavi. — Certo, disse, questo succede. — Ebbene, domandai, non avremo ragione di dire che abbiamo esposto accuratamente come la tirannide derivi dalla democrazia, e quale sia dessa. — Accuratamente certo, confermò.

NOTA a p. 546 b-c (= lib. VIII, c. 3).

Per il famoso numero nuziale seguo la definizione data dall'Adam, che espongo brevemente.

Si tratta di un quadrato e di un rettangolo equivalenti; il quadrato ha per lato 3.600, ed il rettangolo ha per lati 4.800 e 2.700, per modo che la superficie dell'uno e dell'altro corrisponde al numero 12.960.000, che si applica all'essere creato umano.

Per l'essere creato divino il numero 216 (numero minimo, secondo i Pitagorici, per la durata della gestazione dell'uomo), corrispondente ai giorni contenuti in 7 mesi ($30 \times 7 = 210$) più 6, essendo il 6 uno dei fattori di 60 e corrispondendo alla superficie del triangolo $\left(\frac{4 \times 3}{2} = 6\right)$: e sommando 216 con 60 si ottiene 276, numero dei giorni della gestazione, a perfetta maturità. Cioè a 216 ed a 276 corrispondono le nascite vitali (secondo gli antichi), collegate così a combinazioni del 60 e dei suoi fattori.

La soluzione può essere compresa facendo i calcoli che seguono.

Sia un triangolo rettangolo, i cateti del quale corrispondano a 3 e 4, e l'ipotenusa a 5.

Moltiplicando fra loro i cateti, e moltiplicando il loro prodotto per 5 (cioè per l'ipotenusa):

$$3 \times 4 \times 5 = 60$$

Sommando i cubi dei tre lati risulta:

$$3^3 + 4^3 + 5^3 = 27 + 64 + 125 = 216 \\ 216 + 60 = 276$$

Innalzando alla quarta potenza il 60, e indicando le successive potenze fino alla quarta, si ha:

	60	60 ²	60 ³	60 ⁴
cioè:	60	3.600	216.000	12.960.000

La radice quadrata di 12.960.000 è, naturalmente, 3.600; vale a dire il quadrato misura 3.600 di lato, e vale 3.600². E c'è la particolarità che

$$12.960.000 = 36^2 \times 100^2 \quad \text{oppure} \quad (36 \times 36) (100 \times 100)$$

Ora si consideri che ἐπίτρετος συθμήν corrisponde a 4×3 , il cui rapporto è $\frac{4}{3}$, cioè *epitrito* (in qualche scuola si usa tuttora la terminologia *quattro su tre*); onde ἐπίτρετος συθμήν σημαίνει συζυγείας indica il prodotto $(3 \times 4) \times 5$. Questo prodotto dev'essere *aumentato tre volte* (τρίς ἀδξηθείς), cioè, essendo già fattore, dev'essere preso altre tre volte come tale. Ne risulta $60 \cdot 60 \cdot 60 \cdot 60$; donde le potenze successive di 60 fino alla quarta: l'ultima dà la superficie del quadrato equiva-

lente al rettangolo, dà cioè le due quantità equivalenti, le due equivalenze, le due combinazioni equivalenti, ossia le due *armonie*.

In particolare il lato del quadrato, cioè 3.600, si può scindere in due parti cioè:

$$3.600 = 36 \times 100$$

Laonde:

$$3.600^2 = (36 \times 100)^2 = 36^2 \times 100^2$$

risultando dal quadrato della cifra significativa, cioè dal prodotto della cifra significativa moltiplicata per se stessa (36×36 τὴν ἰσάως), il qual prodotto va ulteriormente moltiplicato per il quadrato di 100, cioè per 100 moltiplicato per un numero di volte uguale ad esso: per cento volte cento (ἐκατὸν ἑκατοντάς).

E veniamo al rettangolo.

Si consideri preliminarmente il quadrato che ha per lato 5. La sua diagonale (διάμετρος) è $\sqrt{50}$. La radice razionale, o intera, o approssimativa a meno di un'unità, è quella stessa di 49, che è quadrato perfetto; vale a dire è 7: la irrazionale è proprio $\sqrt{50}$.

Ciò premesso, calcoliamo i lati del rettangolo.

Un lato corrisponde alla somma di cento numeri, ciascuno uguale alla radice 7 innalzata al quadrato. Ἀπὸ διαμέτρων ἑπτῶν πεμπάδος: abbiamo cioè per lato 5 (πεμπάδος), per diametro o diagonale del quadrato $\sqrt{50}$, o 7 come radice a meno di un'unità; e 7 deve essere innalzato al quadrato (ἀπὸ), dev'essere cioè considerato come la base della potenza: questi numeri così fatti sono cento, e ciascuno vale $7^2 \times 100$, e ad ognuno di essi si deve sottrarre 1 (cioè sottrarre in totale 100). Ossia:

$$(7^2 \times 100) - 100 = 4.900 - 100 = 4.800.$$

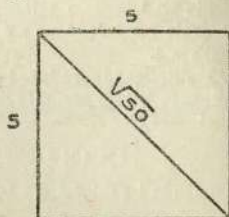
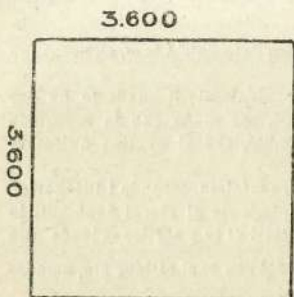
Questo lato si può calcolare anche prendendo a base la radice *irrazionale* di 50, cioè $\sqrt{50}$: e lo si deduce dalla somma de' soliti cento numeri, ma ciascuno diminuito di 2; in tutto vale a dire si deve sottrarre 200. Cioè:

$$(\sqrt{50} \times 100) - 200 = 5.000 - 200 = 4.800$$

L'altro lato vale cento cubi del 3, ossia:

$$3^2 \times 100 = 2.700.$$

Il numero 12.960.000 è il primo che risponda a tutte queste condizioni e combinazioni (ᾧ πρώτῳ). L'espressione però deve essere da noi riferita più specialmente al principio della enumerazione di queste combinazioni, e precisamente al rapporto *epitrito*, che deve essere il primo, cioè $\frac{4}{3}$, e non risultare da frazione i cui termini siano equimultipli di questa.



Per la spiegazione del passo si noti che le tre dimensioni ed i quattro termini ($\tauρεῖς ἀποστάσεις$ e $τέτταρος δὲ ὅρον$) sono proprietà del *cubo*, cioè del numero a tre dimensioni, considerato da un punto di vista geometrico.

Sia il parallelepipedo $ABCD$: in esso i lati AB , BC , CD sono le tre dimensioni, e gli spigoli A , B , C , D i quattro *termini* ($\deltaροι$).

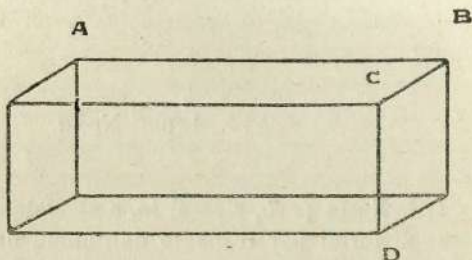
L'espressione $\deltaυνάμεναι$ $\tauς$ $\kappaαὶ$ $\deltaυνασθενόμεναι$ indica i lati del triangolo rettangolo elevati al quadrato e moltiplicati per le rispettive basi. Così $3^2 = 3^2 \times 3$ (cioè $3^2 \times \sqrt{3^2}$), nel qual prodotto sono interi e razionali entrambi i fattori.

Evidentemente anche qui la terminologia matematica di Platone non coincide con quella di Euclide.

Platone in sostanza parla di combinazioni relative al 60 ed ai suoi fattori (o divisori). Siffatte combinazioni furono studiate assai dai Babilonesi (anche a scopo di astrologia, si noti, onde gli oroscopi, onde i pronostici sulle vicende della vita umana secondo le diverse combinazioni al momento della nascita) come hanno messo in chiaro iscrizioni cuneiformi recentemente scoperte; le quali hanno confermato la soluzione dell'Adam. Si veda *Republic of Plato*, II, pp. 204, sgg. (note) e pp. 264 sgg. (appendice I al libro VII).

Il triangolo rettangolo che ha per lati 3, 4, 5 era studiato dai Pitagorici e messo in relazione colla vita umana. Si noti l'accortezza e l'artificio dei calcoli per ottenere in essi il 3, il 7, il 100, numeri simbolici: e si noti ancora che Platone dando il numero fondamentale, e indicandone le fondamentali combinazioni, non aggiunge come si calcolassero le combinazioni favorevoli o meno a felice riproduzione della stirpe umana. Se già misterioso è il linguaggio di ciò che dice, più misteriosa e riservata doveva essere la rimanente parte della dottrina.

Dacchè il RITTER, *Platons Staat, Darstellung des Inhalts*, Stuttgart, 1909, la riferisce, accennerò la soluzione dell'Albert, pel quale si tratta di 3600×2592 . Si rammenti che la conoscenza della precessione degli equinozi è negata ai Babilonesi ed a Platone da competenti in materia.



LIBRO NONO.

571 I. — Resta però, ripresi io, a considerare l'uomo tirannico come si formi per trapasso dall'uomo democratico; e quale sia, una volta formatosi; e quale vita conduca, se misera o felice. — Certo resta ancora lui, disse. — Sai adunque, ripresi io, che cosa desidero ancora? I desiderii, quali e quanti siano, non mi pare l'abbiamo esaurientemente definito; e se non si viene a capo di questo, sarà troppo oscura la ricerca che facciamo. — Però, domandò lui, siamo ancora al buono? ⁽¹⁾ — Interamente sì: e considera che cosa riguardo ad essi io voglio esaminare. Ecco di che si tratta. Dei piaceri e desiderii non necessari mi sembra taluni siano fuori legge, per quanto possa darsi che si trovino in ognuno; repressi però dalle leggi e dai desiderii buoni, sussidiati dalla ragione, in alcuni uomini o vengono completamente eliminati, o restano scarsi di numero e di forze; ma in altri uomini si fanno preponderanti di forze e di numero. — Quali sono cotesti de' quali tu parli? — Quelli che si destano quando ci vince il sonno, e dorme la facoltà dell'anima, che è razionale e mansueta e dominante, e invece ciò che nell'anima v'ha di brutale e selvaggio, sazio di cibi e di ebbrezza, s'inalbera e, cacciando via il sonno, cerca di lanciarsi alla soddisfazione delle tendenze sue. Tu sai che in tale condizione osa compiere qualunque atto, quasi disciolto e staccato da ogni vergogna e prudenza. A tentar di congiungersi colla madre, pare, non

(1) Cioè: *a tempo*.

esita, nè con qualsiasi altro degli uomini o degli dèi o delle bestie; nè ad assassinare chicchessia, nè a gustar di qualunque cibo: in una parola non c'è stoltezza o impudenza che tralasci. — Tu dici grandissime verità. — Chi però, io credo, vive igienicamente e prudentemente, se, allorchè va a dormire, desta la facoltà razionale e la ciba di ragionamenti belli e di belle considerazioni, e pensa a' casi suoi, nè lascia insoddisfatta la facoltà concupiscente, e nemmeno la sazia, perchè essa stia quieta e non rechi disturbo — colle sue gioie e co' suoi dolori — alla facoltà migliore fra tutte, ma la permetta di contemplare, senza intromissioni di elementi impuri, e di deside- 572
siderare e di investigare ciò che non sa, e nel passato e nel presente e nell'avvenire; e parimenti placa la facoltà passionale per non dormire coll'animo turbato da qualche agitazione: — quando ha tranquillate due facoltà e stimolata la terza (cui spetta esercitare la prudenza), e allora riposa, tu sai che in tale condizione può quanto mai raggiungere la verità; e allora le visioni dei sogni non sono punto fuori legge. — Di ciò sono completamente convinto, disse. — Ci siamo alquanto dilungati nel trattare questo argomento; ma ciò che volevamo conoscere è questo, che in ciascuno di noi esiste una specie di piaceri terribile e selvaggia e fuori legge, anche in quelli di noi che sembrano moderatissimi: e ciò si appalesa nei sogni. Se però io abbia qualche ragione e se tu ti accordi meco, vedi tu. — Mi accordo teco. —

II. — Rammentati dunque l'uomo popolare quale dicevamo che è. Si formava perchè allevato in gioventù sotto il governo di un padre sparagno, che teneva in onore i soli piaceri utilitari; e quelli non necessari, ma collegati a sollazzo e lusso, li spregiava. Così? — Sì. — Ma venutosi a trovare con uomini raffinati e pieni de' desiderii che or ora esponevamo, voltosi a completa baldanza e al costoso regime, sentendo odio per la tirchieria paterna, ma avendo natura migliore che i suoi corruttori, tirato da ambe le parti, resta a mezzo di due tenori di vita, ed approfittando moderatamente, a suo credere, dell'uno e dell'altro, conduce una vita nè illiberale nè fuori legge, fattosi democratico di oli-

garchico. — Era ed è questa, disse, l'opinione nostra circa costui. — Supponi adunque, ripresi io, di costui, fatto vecchio, un figlio giovane ed allevato ne' costumi di lui. — Lo suppongo. — Supponi invero che a lui capiti il medesimo che al padre suo: che sia tirato verso completa inosservanza di leggi — alla quale danno nome di completa libertà coloro che lo tirano; e immagina che il padre e gli altri congiunti accorrano in aiuto de' piaceri intermedi, mentre gli altri lo tirano via: quando quei famosi maghi e creatori di tiranni
573 ritengano di non poter dominare altrimenti il giovane, s'ingegnano di far sorgere in lui un amore che sia come il signore dei desiderii oziosi e pronti a dissipare quanto c'è di liquidabile — un amore che è una specie di fuco alato e grosso. O credi che l'amore di cotesti giovani sia diverso? — Io no, rispose lui, ma proprio così. — Dunque, quando gli altri desiderii, ronzandogli intorno, colmi di profumi e di unguenti e di corone di vino e dei piaceri sfrenati, proprii di tali compagnie, e allevandolo, cotesto fuco, e spingendolo all'estremo limite dello sviluppo, gli fanno crescere
b il pungiglione; allora questo signore dell'anima ha per guardia del corpo la pazzia, e si agita; e se trova in sè opinioni e desiderii buoni e tuttora pudichi, li uccide e li caccia via, sì da purgarsi della prudenza e colmarsi di pazzia acquisita. — Tu esponi compiutamente, disse, la genesi dell'uomo tirannico. — Adunque, ripresi io, per tali ragioni anche *ab antiquo* amore è chiamato tiranno? — È probabile, disse. — Dunque, o amico, domandai, anche un ebbro ha intendimenti tirannici? — Certo che l'ha. — Certamente il pazzo e l'esaltato tenta e crede d'esser capace di dominare non solamente gli
c uomini, ma anche gli dèi. — E come! disse. — Tirannico, ripresi io, o caro amico, diventa interamente, quando per natura o per costumi o per entrambe le ragioni si abbandoni all'ebbrezza e agli amori e alla tetraggine. — Certamente. —

III. — Si forma così, a quanto pare, anche costui: ma come
a vive? — Si fa come nel giuoco de' ragazzi, disse: tu mi dirai anche cotesto. — Te lo dico, ripresi. Penso infatti che dopo di ciò si fanno da essi banchetti e feste e amiche e

tutto il resto; ed amore tiranno stando lì di casa regge tutti gli atti dell'anima. — Necessariamente, disse. — Non gli germogliano quindi molti e forti desiderii, di notte e di giorno, pieni di esigenze? — Molti, certo. — Perciò dissipano presto le rendite che siano disponibili. — E come no? — Dopo di ciò vengono i debiti e s'intacca il capitale. — Ebbene? — Quando poi vengano meno tutti i fondi, non è necessario che strepitino i desiderii, i quali, grassi e violenti, se ne stanno annidati nell'anima di costoro; e costoro, quasi mossi dai pungiglioni degli altri desiderii e specialmente dall'amore stesso, che fa da comandante degli altri desiderii, i quali son quasi le sue guardie del corpo, si agitano, e cerchino chi possegga qualcosa che gli si possa togliere per inganno o per violenza? — Certamente, disse. — E diventa necessario cercare contributi d'ogni parte, oppure sottostare a dolori e triboli. — Necessario. — Adunque come i desiderii sopraggiunti hanno sopraffatto gli antichi e li hanno spogliati del loro, così anche costui ⁽¹⁾ vorrà, sebbene più giovane, sopraffare il padre e la madre, e spogliarli, qualora abbia spesa la sua parte dissipando gli averi paterni? — E che altro mai? disse. — Ma se i genitori non gli cedono, non tenterà anzitutto di derubare e ingannare i genitori? — Certamente. — Ma qualora non ci riuscisse, li rapinerebbe, in seguito, e li sforzerebbe? — Credo, disse. — Ma se gli resistono e contrastano, o mio illustre amico, risparmierebbe egli un vecchio ed una vecchia, e si guarderebbe dal commettere contro di loro un qualche eccesso tirannico? — Io, rispose lui, non sono affatto tranquillo sul conto dei genitori di costui. — Ma, o Adimanto, corpo di Giove, per un'amica, che gli è affezionata da poco e non gli è consanguinea, alla madre, che *ab antiquo* gli è affezionata e consanguinea — ovvero per un bel giovane, che gli è affezionato da poco e non gli è consanguineo, al vecchio padre, accasciato dall'età, suo consanguineo, anzi il più antico fra le persone che gli sono affezionate, ti pare che costui darebbe busse, e li renderebbe servi di costoro, se li introducesse nella casa

(1) Cioè il tirannico.

paterna? — Sì, per Giove, rispose lui. — Sembra, ripresi io, una gran beatitudine il procreare un figlio tirannico? — Certo, disse. — E poi, quando abbia consumate le sostanze del padre e della madre, ma in lui siasi raccolto un numeroso sciame di piaceri, non tenterà egli prima il muro di qualche casa, o il vestito di qualche notturno viandante, e poi non spazzerà ⁽¹⁾ anche qualche tempio? E in tutti questi atti, le opinioni che aveva *ab antiquo*, fino dalla fanciullezza, circa il bello e il brutto, per quanto reputate giuste, non saranno soprafatte dalle altre, messe recentemente in libertà e fattesi guardie del corpo all'amore ⁽²⁾: soprafatte cioè da quelle che prima si sfrenavano in sogno, durante il sonno, allora quando egli, ancor sottomesso alle leggi ed al padre, era dentro di sè tuttora democratico? e, tiranneggiato dall'amore, egli, qual era stato poche volte in sogno, nella realtà diverrà sempre tale, e non si asterrà da nessuna turpe uccisione, o vivanda, od opera; ma l'amore, che vive in lui, in completo disordine e senza legge, tirannicamente condurrà, quale unico sovrano, chi lo nutre in sè... (e parimenti condurrebbe lo Stato) ad ogni audacia, donde possa nutrire sè stesso e il suo disordine, sia quello dall'esterno penetrato in lui per effetto della mala compagnia, sia quello che dentro di lui è stato reso sfrenatamente libero e per opera sua e per opera de' suoi costumi? O non è questa la vita di costui? — Questa, sì, disse. — Ma qualora, ripresi io, quelli di questa tempra siano pochi in uno Stato, e la maggioranza abbia senno, costoro se ne vanno altrove a fare la guardia del corpo a un tiranno; o fanno il mercenario, in caso di guerra: ma se loro tocca di vivere in tempo di pace e di tranquillità, lì stesso, nello Stato, commettono molte colpe lievi. — Di che colpe intendi parlare? — Di quelle che essi commettono rubando, forando muri, tagliando borse,

(1) C'è un doppio senso nel testo: *νεώκορε* vuol dire fare il *νεώκορος* (noi diremmo «il sacrestano») che aveva fra le altre attribuzioni anche quella della pulizia del tempio. Sembra che qualcuno lo pulisse anche troppo!

(2) L'amore, come un tiranno, avrà le sue guardie del corpo.

sottraendo abiti, spogliando templi, facendo schiavi; e allora facendo il sicofante, se hanno attitudine all'eloquenza, e facendo testimonianze false e lasciandosi corrompere come funzionarii. — Colpe lievi, tu dici, se costoro sono in pochi. — Certo le lievi, ripresi io, sono lievi di fronte alle gravi; e tutte queste, quanto al tiranno e rispetto alla non bontà e miseria dello Stato, non toccano il segno, come si dice. Ma quando costoro sono in molti dentro uno Stato, ed altri li assecondino, ed essi si accorgano del loro numero, allora sono questi che generano il tiranno col sussidio della stoltezza del popolo, e creano chi di loro abbia dentro l'animo suo la maggiore intensità e quantità di elemento tirannico. — Naturale, disse; perchè questo è il più tirannico. — Dunque, se cedono spontaneamente...; ma se lo Stato non cede, come allora reprimeva il padre e la madre, così ora reprimerà, se ne avrà modo, la patria, facendosi nuovi compagni, ed in costoro potere asservita terrà e manterrà e *matria*, come dicono i cretesi, e patria, che pure da lungo tempo gli è affezionata. A questo fine giungerà il desiderio di costui. — A questo, confermò lui, certamente. — Ma, ripresi io, costoro sono tali individualmente anche prima di salire al potere? Anzitutto con tutti coloro che li frequentano (siano adulatori, o altri disposti a servirli in tutto, o de' quali abbiano bisogno) si mostrano sottomessi, adattandosi, come congiunti, a sostenere tutte le parti; ma dopo il successo, si mostrano estranei? — E come! — Perciò in tutta la vita essi vivono senza essere mai amici a nessuno, ma sempre facendo da padroni o da servi di qualcuno; la natura tirannica non gusta mai affatto libertà e vera amicizia. — Certamente. — Perciò avremmo torto a chiamarli infidi? — E come no? — E anche ingiusti in sommo grado, se noi avevamo ragione quando si stabilì d'accordo quale sia la giustizia. — Ma, disse lui, avevamo ragione. — Riassumiamo per sommi capi le qualità dell'uomo pessimo: egli è nella realtà tale, quale abbiamo esposto per il sogno. — Certo. — Dunque tale diventa chi, essendo per natura in sommo grado tirannico, giunga ad avere egli solo il potere; e quanto più

tempo vive nella tirannide, tanto più diventa tale. — È inevitabile, disse Glaucone, prendendo nel dialogo il posto del fratello. —

c IV. — Ma dunque, ripresi io, quanto più altri riesca cattivo, tanto più sarà infelice? E quanto più a lungo e intensamente abbia tiranneggiato, tanto più intensamente ed a lungo è stato tale in verità? Ma la folla professa in proposito molte opinioni (1). — È necessario, disse, che sia così. — Dunque, ripresi io, quanto a somiglianza il tirannico corrisponde allo Stato retto a tirannide, e il democratico a quello retto a democrazia, e così gli altri? — Ebbene? — Dunque, il rapporto fra Stato e Stato, quanto a virtù e felicità, è il medesimo che fra individuo e individuo? — E d come no? — Qual è dunque il rapporto fra lo Stato retto a tirannide e quello governato a regno, quale in prima l'abbiamo esposto? — Uno è tutto il contrario dell'altro, rispose: uno è ottimo, e l'altro pessimo. — Non domanderò, dissi, quale sia così e quale così, dacchè la cosa è palese; ma circa la felicità e l'infelicità dai il medesimo giudizio o diverso? Nè dobbiamo restar stupiti di fronte al tiranno, guardando lui solo ed i pochi che lo attorniano; e ma si deve entrar nello Stato per vederlo tutto, penetrando e in tutto il corpo di esso; e poi esporre la nostra opinione. — È un bell'invito il tuo, disse; ed è chiaro ad ognuno che non c'è Stato più infelice di quello retto a tirannide, nè più felice di quello governato a regno. — Dunque, ripresi io, se facessi il medesimo invito anche rispetto agli individui, 577 sarebbe un ragionevole invito il mio, reputando che debba giudicarne chi può penetrare coll'intelletto nel carattere di un uomo e scrutarlo, e non stupisce, a guisa di fanciullo, guardando l'esterno, dinanzi alla pompa dei tiranni, della quale si circondano cogli estranei; bensì sa guardare addentro? Se perciò io pensassi che dobbiamo dar retta a chi è capace di giudicarne, ed ha coabitato nel medesimo luogo col

(1) SENOFONTE, *Ciropea*, I, I, 1.

tiranno, e s'è trovato presente alla sua vita domestica, ed ha veduto come si comporti co' singoli congiunti, fra i quali si lascia vedere senza nessun apparato tragico⁽¹⁾, e l'ha veduto anche ne' pubblici pericoli; e dopo aver veduto tutto ciò lo invitassimo a dichiararci in quale condizione di felicità ed infelicità si trovi il tiranno in confronto degli altri? — Anche cotesto sarebbe un bell'invito, disse. — Vuoi dunque, ripresi io, che noi assumiamo di essere fra i capaci di giudicare, e supponiamo di essere fra coloro che si sono trovati in compagnia di tiranni⁽²⁾, allo scopo di avere chi risponda alle nostre domande? — Certamente sì. —

V. — Orsù, dissi, procedi così nella ricerca. Tenendo presente la somiglianza fra Stato e individuo, così esponi partitamente le proprietà dell'uno e dell'altro. — Quali? domandò. — Anzitutto, ripresi io, parlando dello Stato, tu dici libero o servo quello retto a tirannide? — Servo, disse, quanto più si può essere. — Eppure tu vedi in esso padroni e liberi. — Ne vedo, disse, ben pochi; ma il tutto, per così dire, anzi la parte migliore, in esso è oltraggiosamente e miseramente serva. — Se dunque, dissi, l'individuo è simile allo Stato, non è necessario che anche nell'individuo ci sia il medesimo stato di cose, e che l'anima sua sia ricolma di grande schiavitù e illiberalità, anzi siano serva quelle parti di essa, che sono le più prestanti, e faccia invece da padrona una piccola parte, che è la peggiore e la più pazza? — È necessario, disse. — Ebbene? serva o libera dirai che è tale anima? — Io direi che è serva. — Ma lo Stato servo e retto a tirannide fa ciò che vuole? — Punto. — Quindi anche l'anima retta a tirannide non farà punto checchè voglia, parlando di tutta l'anima: ma, trascinata violentemente dalla furia, sarà piena di scompiglio e di pentimento. — E come no? — Ricco o povero sarà lo Stato retto a tirannide? — Povero. — Perciò anche l'anima tirannica è ne-

(1) I personaggi della tragedia erano dèi, eroi, re.

(2) Il passo richiama le relazioni di Platone colla corte di Siracusa. Cfr. *epist. pl.*, 7, 424 e *Vita di Plat.* Inoltre cfr. *Eurip., Suppl.*, 426 sgg. e *Ione*, 633 sgg.

cessario che sia povero e insaziabile. — Sì, confermò lui. — E poi? Non è necessario che sia pien di paura tale Stato e tale individuo? — E come necessario! — Pianti e gemiti e lamenti e dolori credi di trovarli in maggior numero in altri Stati? — Niente affatto. — E tali dolori credi tu di trovarli in maggior numero in altri piuttosto che in questo uomo tirannico reso maniaco dai desiderii e dagli amori? — E come mai? rispose. — In base a tutte queste
b ed alle altre simili considerazioni, credo, tu hai giudicato questo Stato sia il più infelice degli Stati. — Non forse a ragione? disse. — E come! ripresi io: ma che cosa dici dell'uomo tirannico in base a queste medesime considerazioni? — Che egli, disse, è di gran lunga il più infelice di tutti quanti. — In cotesto, ripresi io, non hai più ragione. — Come? domandò lui. — Non è ancor lui, dissi, il più infelice di tutti. — Ma chi mai? — Quest'altro forse ti parrà ancora più infelice di lui. — Chi? — Quegli che, ripresi io, essendo tirannico non vive vita di privato, ma ha la sfortuna e la
c sventura di essere riuscito a farsi tiranno⁽¹⁾. — Affermo, disse, che tu dici il vero, in base a' discorsi precedenti. — Sì, ripresi io; ma in questa materia non basta credere, bensì è d'uopo investigare i casi razionalmente, perchè la questione è la maggiore che ci sia, trattandosi del bene e del male della vita. — Benissimo, confermò lui. — Guarda dunque se ho qualche ragione. E mi sembra che la disamina debba cominciare da questi individui. — Da quali? — Dai singoli
d privati, i quali, essendo ricchi, posseggono negli Stati molti schiavi. Perchè essi si trovano nella medesima condizione dei tiranni, di comandare cioè a molti: ma il tiranno comanda a più. — A più. — Tu sai adunque che cotesti ricchi sono tranquilli e non temono i loro servi? — Perchè li dovrebbero temere? — Per nessun motivo, dissi: ma comprendi quale ne sia il motivo? — Sì; questo, che tutto lo Stato dà man forte ai singoli privati. — Dici giusto, ripresi io. E poi?

(1) Tiranno in atto, essendo tirannico in potenza.

Se un qualche dio prendesse un individuo, il quale avesse e cinquanta schiavi e più, e lo portasse fuori dello Stato, colla moglie e coi figli, e lo trasportasse ad abitare in luogo solitario — colle sostanze e cogli schiavi — dove nessun libero potesse dargli man forte; in quale e quanta paura credi tu che egli si troverebbe rispetto a sè ed ai figli ed alla moglie, temendo di essere messo a morte dai servi? — In estrema 579 paura, io credo, disse. — Dunque sarebbe costretto ad accarezzare taluno dei servi, e far loro molte promesse e dichiararli liberi — anche non desiderandolo; e diverrebbe lui, il padrone, adulator di schiavi! Dovrebbe assolutamente fare così, oppure andare a morte. — Ma, ripresi io, se il dio mettesse ad abitare intorno a lui molti vicini, i quali non tollerassero che taluno pensasse a comandare ad altri, e se trovassero taluno in tali disposizioni, lo sottoponessero alle pene estreme? — Sarebbe il colmo della sventura, credo, quella d'essere vigilato tutto intorno da tutti questi nemici. — Ma non si trova chiuso in un carcere di questo genere il tiranno, essendo per natura quale abbiamo esposto, e trovandosi pieno di molti e vari timori ed amori? e poichè, pur essendo egli avido nell'anima, a lui solo fra quanti sono nello Stato non è lecito recarsi in nessun altro luogo, nè andare a vedere gli spettacoli, di cui gli altri, liberi, sono bramosi; ma per lo più rintanato in casa vive come donna, invidiando anche gli altri cittadini, quando uno vada fuori dello Stato e veda qualche bello spettacolo? (1) — Certamente sì, disse. —

VI. — Dunque maggior numero di questi mali subisce l'uomo, il quale, non governando bene se stesso — e tu l'hai giudicato or ora infelicissimo, e si tratta dell'uomo tirannico — non conduca vita di privato, ma da qualche evento sia

(1) Molto facilmente il passo si riferisce a Dionisio I, che non andò mai ad Olimpia, ma cercò di farvi bella figura mandando ai giuochi olimpici recitatori valentissimi a dire i suoi versi — che erano povera cosa. V'ebbe accoglienza disastrosa. C'è in questo anche qualcosa di un *discorso olimpico* di Lisia contro il tiranno, fatto per quell'occasione. Nella vita di Platone ha importanza anche la sua presenza ad Olimpia, quando vi andò Dione, già esule, anzi nel periodo preparatorio della spedizione in Sicilia.

costretto ad assumere la tirannide, e, non dominando se stesso cerchi comandare altrui: come se taluno, avendo il corpo infermo ed essendo dotato di forze non sufficienti nemmeno per lui, fosse costretto a vivere non per conto suo, ma garruggiando e lottando con altri corpi. — Esattissimo e verissimo confronto il tuo, o Socrate, disse. — Dunque, ripresi io, o caro Glaucone, è una condizione assolutamente misera, e il tiranno al potere vive una vita ancor più dolorosa di colui al quale tu aggiudicavi una vita miserrima? — Certo, disse. — Perciò in realtà, anche se a qualcuno non pare così, il vero tiranno è veramente servo per massime piaggerie e servitù, ed è adulatore dei birbaccioni, e non soddisfa come che sia i suoi desiderii, ma ha sempre troppe necessità, e in realtà viene ad esser povero, chi ne sappia scrutare tutta l'anima; e risulta colmo di paura durante tutta la vita, e pieno di palpiti e di dolori, ammesso che rassomigli alla condizione dello Stato in cui è sovrano. E gli rassomiglia, vero? — E come! disse. —

580 Inoltre però attribuiscono ancora a costui anche quanto si è detto prima, che cioè è per lui inevitabile essere e divenire, più di prima, in causa del suo dominio, invidioso, infido, ingiusto, privo di amicizie, empio, albergatore e allevatore d'ogni vizio! e in conseguenza di tutto ciò gli tocca di essere sommamente infelice, e poi di rendere altrettali le persone che gli stanno vicino. — Nessuno di coloro che hanno senno, confermò, ti contraddirà. — Orsù, dissi io, oramai, come fa il giudice supremo, così proclama anche tu chi, secondo la tua opinione, è il primo per la felicità, e chi il secondo; e sentenza di tutti e cinque, per ordine, del regio cioè, e del timocratico, e dell'oligarchico, e del democratico, e del tirannico. — Ma è facile, disse, la sentenza. Infatti, come si sono presentati sulla scena, io ho preso a giudicarli, quasi fossero cori, in base a virtù e vizio, a felicità ed al suo contrario. — Paghiamo dunque un araldo, ripresi io, oppure debbo proclamare io stesso che il figlio di Aristone ha giudicato felicissimo chi è ottimo e giustissimo; e questi è l'uomo in sommo grado regio, e reggitore di se stesso: ed ha giudicato infelicissimo il pessimo e ingiustissimo; e questi

è quegli che, essendo in sommo grado tirannico, tiranneggia in sommo grado se stesso e lo Stato? — Proclamalo, disse. — Ma posso aggiungere, domandai, che sono tali, sfugga la loro condizione, o non sfugga, a tutti, e uomini e dèi? — Aggiungilo, disse. —

VII. — Bene, dissi. Questa è una dimostrazione; ma eccotene una seconda, se ti pare che abbia qualche valore. — Quale? — Poichè, ripresi io, come lo Stato si divide in tre classi, così anche l'anima di ciascun individuo risulta di tre parti o facoltà, c'è, mi pare, anche un'altra dimostrazione. — Quale? — Questa. Dacchè esse sono tre, mi pare che anche i piaceri sieno di tre specie, uno per ciascuna; e parimenti i desiderii e i governi. — Che vuoi dire? domandò. — Una facoltà, diciamo, era quella colla quale s'impara, e l'altra quella con la quale ci si appassiona; ma la terza, perchè multiforme, non possiamo denominarla con unico nome che le sia proprio, bensì la denominiamo da ciò che in essa c'è di più spiccato e vigoroso: infatti l'abbiamo chiamata appetitiva stante l'intensità del desiderio del cibo e della bevanda e degli atti venerei e di quanto viene in seguito; e l'abbiamo detta desiderosa di ricchezze, perchè le ricchezze principalmente soddisfano tali desiderii. — Avevamo ragione, disse. — Perciò anche il piacere e l'amicizia di cotesta facoltà, se dicessimo che si rivolge al guadagno, avrebbero unità e fondamento le nostre parole, sì da esprimerci qualche cosa di preciso, allorquando parliamo di questa facoltà dell'anima; e chiamandola amante delle ricchezze o del guadagno, la chiameremmo bene? — A me pare che sì, disse. — E poi? La facoltà passionale non diciamo che tende sempre e tutta al primeggiare e vincere e conseguire gloria? — E come! — Se dunque la dicessimo amica della vittoria e degli onori, starebbe bene? — Benissimo, sì! — Però la facoltà, con la quale impariamo, è chiaro ad ognuno che tende sempre a sapere qual'è la verità, e punto si cura della ricchezza e della fama. — Certo. — Chiamandola amica del sapere e della sapienza, la chiameremmo a modo? — E come no? — Dunque, ripresi io, nell'anima

*Una cosa non
certo utilità
Ma tutta
via ingenua*

581

b

degli uni domina questa facoltà, e un'altra nell'anima degli altri, secondo che tocca all'una o all'altra? — Sì, disse. — Per queste ragioni diciamo che degli uomini sono anzitutto tre le specie, la prima amante della sapienza, la seconda della vittoria, la terza del guadagno? — Certamente. — E tre sono le specie dei piaceri dipendenti ciascuna da una di quelle tre specie? — Certo. — Tu sai adunque, ripresi io, che se tu volessi successivamente interrogare tre uomini, uno per ispecie, domandando quale sia fra queste la vita più gradevole, ciascuna loderà sommamente la sua? L'uomo che tende a ricchezza dirà che, di fronte al guadagnare, non ha valore il piacere derivante dall'essere assunto alle pubbliche cariche o dall'imparare, a meno che procuri guadagno. — Vero, disse. — E l'ambizioso di pubblici onori? ripresi io: non reputa grossolano il piacere derivante dalla ricchezza? ed anche quello dell'imparare, se l'apprendere non dà onori, lo ritiene fumo e ciance? — È così, disse. — E l'amico della sapienza, ripresi io, qual conto pensiamo che faccia degli altri piaceri in confronto di quello di sapere la verità, quale sia, e in confronto del gustare sempre, imparando, questo piacere? E non sarà alieno dal chiamarli necessari, gli altri piaceri, dacchè non ne sente bisogno se non in caso estremo? — È d'uopo, disse, esserne ben convinti. —

VIII. — Dacchè però di ciascuna specie i piaceri e la vita sono in discussione, non quanto al vivere più decorosamente o più turpemente, o meglio o peggio, ma più gradevolmente e piacevolmente, come faremmo a sapere chi dei tre si accosti maggiormente alla verità? — Io non saprei dirlo affatto, disse. — Ma procedi nella ricerca a questo modo. Quali sono i criterii necessari a pronunciare un buon giudizio? non sono forse esperienza e senno e ragionamento? o taluno conosce qualche criterio superiore a questo? — E come mai? disse. — Attento! Essendo tre le categorie di uomini, quale uomo diremmo il più esperto di tutti i piaceri? Forse l'amante del guadagno, imparando qual'è la verità, ti pare esperto del piacere che si ricava dal sapere più che l'amante della sapienza sia esperto del piacere che si ritrae dal guadagnare?

— Ce ne vuole! disse. Perchè ad uno è necessario, a cominciare dalla fanciullezza, gustare i piaceri degli altri due; ma all'amante del guadagno, stante la disposizione, datagli da natura, di conoscere la realtà, non è necessario gustare come sia dolce questo piacere, nè farne esperienza; anzi non è facile che voglia farla. — Perciò, ripresi io, all'amico del guadagno è molto superiore l'amico della sapienza quanto ad esperienza di entrambi i piaceri. — Molto superiore, certamente, osservò. — Superiore anche all'amante degli onori? Forse egli è inesperto del piacere, che si ritrae dal ricevere onori, più che questi nol sia del piacere che si ritrae dall'esercitare l'intelletto? — Ma, disse, conseguono onore tutti, ove riescano in quello cui ciascuno s'è messo; perchè il ricco è onorato da molti, ed anche il valoroso e il sapiente, sicchè tutti sanno per esperienza quanto sia il piacere che deriva dall'essere onorati; ma qual piacere si abbia nella contemplazione dell'essere, è impossibile possa gustarlo altri che l'amico della sapienza. — Perciò, dissi, quanto ad esperienza questi giudica meglio di tutti. — Molto meglio. — Veramente egli è il solo che, oltre al senno, possenga esperienza. — Ebbene? — Veramente anche lo strumento, mediante il quale si deve giudicare, non è proprio nè dell'amante del guadagno, nè dell'amante degli onori, sì bene dell'amante della sapienza. — Quale strumento? — Dicevamo che si deve giudicare col ragionamento: vero? — Sì. — Ed i ragionamenti sono peculiare strumento di lui (1). — E come no? — Se il criterio della ricchezza e del guadagno fossero ottima base dei giudizi, ciò che l'amante del guadagno lodasse e biasimasse, sarebbe necessario ritenerlo giudicato secondo perfetta verità. — Certo. — E se base fossero onore e vittoria e fortezza, ciò che giudicasse l'amico degli onori e della vittoria, non sarebbe perfettamente giudicato? — Chiaro. — Ma dacchè la base è l'esperienza e il senno e il ragionamento? — È necessario che siano verissimi i giudizi di chi ama la sa-

(1) Del filosofo.

pienza ed i ragionamenti. — Ed essendo di tre specie i piaceri, quello proprio della facoltà dell'anima, colla quale impariamo, sarebbe il più gradevole; e quegli di noi, nel quale esso è sovrano, condurrebbe vita gradevolissima? — E come non sarebbe tale? Certamente l'assennato se loda la vita sua, la loda legittimamente. — E il giudice quale dice che sia la vita che vien dopo, e il piacere cui spetta il secondo posto? — Evidentemente quello dell'uomo di guerra e ambizioso di onori; perchè gli è più vicino che non quello dell'affarista. — Egli giudica ultimo, pare, il piacere dell'amico del guadagno. — Ebbene? domandò lui. —

- b IX. — Queste adunque sarebbero due, consecutive; e due volte il giusto risulterebbe vincitore sull'ingiusto; quanto alla terza, che secondo il rito olimpico spetta a Giove salvatore ed olimpico, considera che, eccezion fatta per il piacere dell'assennato, il piacere di tutti gli altri non è nè interamente vero, nè puro, ma appena abbozzato, come mi sembra di aver sentito dire da alcuni sapienti⁽¹⁾. Eppure questa sarebbe la questione più importante e decisiva. — Certo; ma come intendi procedere? — Nel modo seguente, dissi, potrò venirne a capo, se tu mi rispondi mentre io
e tento la ricerca. — E tu interrogami, disse. — E tu rispondi, ripresi io. Non diciamo che il dolore è contrario al piacere? — E come! — Ma anche il non godere e il non soffrire esistono? — Esistono, sicuro. — E intermedia fra questi due è la quiete dell'anima rispetto a queste sensazioni? o tu non l'intendi così? — Così, rispose lui. — Forse non rammenti, ripresi io, i discorsi degli infermi, che tengono mentre
a sono infermi? — Quali discorsi? — Che nulla è più piacevole dello stare in buona salute; ma, prima di ammalarsi, non si accorgevano che è cosa piacevolissima. — Li rammento, disse. — Orbene non senti a dire da taluno, oppresso da grave dolore, che nulla è più piacevole del cessare di soffrire? — Lo sento dire. — E, credo, tu hai notato che gli

(1) Taluno vede qui un'allusione al *Filoteo*; altri pensa a teorie orfiche o pitagoriche.

uomini si trovano in molte altre simili circostanze, nelle quali, mentre soffrono, lodano come cosa piacevolissima non il godere, bensì il non soffrire e la quiete del dolore. — Perchè forse allora è cosa piacevole ed amabile la quiete, disse. — Anche quando si smette di godere, dissi, la quiete del piacere sarà cosa dolorosa. — Forse, disse. — In conseguenza la quiete, la quale or ora dicevamo essere intermedia fra le due sensazioni, sarà invece l'una e l'altra cosa, cioè dolore e piacere. — Sembra. — Ma è possibile che, non essendo nè l'una nè l'altra cosa, diventi l'una e l'altra? — A me pare che no. — Però l'impressione piacevole, che si 584 prova nell'anima, e così pure quella dolorosa corrispondono entrambe ad un'agitazione: vero? — Sì. — Ma l'impressione nè dolorosa nè piacevole non ci è dianzi risultata come corrispondente a quiete, a intermedia fra queste due sensazioni? — Ci è risultato, certo. — In che modo adunque può andar bene che si reputi piacevole il non soffrire e doloroso il non godere? — In nessun modo. — Perciò non è così; ma la quiete pare, ripresi io, piacevole di fronte a ciò che è doloroso, e dolorosa di fronte al piacevole: e in queste fantasticherie non c'è nulla di serio rispetto alla verità del piacere, ma son tutte ciance. — Almeno a quanto dimostra il ragionamento, disse. — Considera adunque, dissi io, i piaceri che non susseguono a dolori, affinchè tu non creda, al presente, che la cosa stia così, che cioè il piacere sia cessazione di dolore, e il dolore cessazione di piacere. — Dove sono questi piaceri, e di quali intendi parlare? — E molti altri, dissi, e soprattutto, se vuoi prenderli in esame, quelli rispetto agli odori. Perchè questi, senza anterior dolore, d'un tratto son già straordinariamente grandi, e quando finiscono non lasciano nessun dolore. — Verissimo, disse. — Non dobbiamo credere adunque che il piacere puro sia distacco da dolore, nè il dolore distacco da piacere. — No davvero. — Tuttavia però, dissi, il maggior numero ed i più intensi dei piaceri, che attraverso i sensi giungono all'anima, appartengono a questa specie, e sono distacchi da dolori. — Certamente, disse. — Adunque anche le anticipazioni di piaceri e di dolori, che si provano nell'attesa

che questi sopraggiungano, si comportano alla stessa guisa?
— Alla stessa guisa. —

- d X. — Sai dunque, ripresi io, quali sono ed a che cosa massimamente rassomigliano? — A che cosa? domandò. — Ritieni tu che in natura esista l'alto e il basso e il mezzo? — Io sì. — Credi tu forse che taluno, móvendosi dal basso al mezzo creda di fare altro se non andare in alto? e fermatosi al mezzo, guardando al punto donde è salito, ritenga di essere altrove che in alto, pel fatto che non ha mai veduto il veramente alto? — Per Giove, io credo che costui non penserà e altrimenti. — Ma se tornasse indietro, dissi, crederebbe di muoversi verso il basso, e crederebbe il vero. — E come no? — Ma avrebbe tutte queste impressioni pel fatto che non possiede esperienza di ciò che veramente sia in alto, o in mezzo, o in basso? — Evidentemente. — E ti stupiresti se anche gli inesperti della verità hanno opinioni non sane su molte altre questioni; e rispetto a piacere e dolore, ed a quanto sta fra questi
585 due, si trovano in tale condizione che, quando giungono al dolore, credono il vero e realmente sentono dolore; ma quando dal dolore giungono all'intermedio, credono di essere al colmo e di trovarsi nel piacere; e come altri si ingannano guardando il grigio in confronto del nero, perchè mancano della vera conoscenza del bianco, così anche si ingannano essi confrontando col dolore l'assenza del dolore, perchè mancano della pratica conoscenza del piacere? — Per Giove, rispose lui, non ne stupirei; piuttosto mi stupirei se non fosse così. — Esamina la cosa sotto questo punto di vista: fame e sete e via dicendo
b non corrispondono a vuoti nel regime del corpo? — Ebbene? — Ignoranza e stoltezza non corrispondono ad un vuoto nel regime dell'anima? — E come! — Ma non li colmerebbe chi prendesse cibo o chi abbia senno? — E come no? — Ma è pienezza più vera quella dell'essere che è meno essere, o quella dell'essere che è più essere? — Palesamente quella dell'essere che è più essere. — Quale categoria tu ritieni che partecipi maggiormente della pura essenza, la categoria del cibo e della bevanda e della pietanza e del nutrimento in
c generale, o quella dell'opinione vera e della scienza e del-

l'intelletto e insomma di tutta la virtù? E giudica così: quello che partecipa di ciò che è sempre uguale, e dell'immortale, e della verità, ed è esso medesimo tale e in tale si forma, ti sembra che sia maggiormente essere, o lo sia quello che partecipa di ciò che non è mai uguale e del mortale, essendo tale esso medesimo e in tale formandosi? — Il vantaggio, e grande, disse, è di ciò che partecipa del sempre uguale. — Adunque l'essenza del disuguale ⁽¹⁾ partecipa dell'essenza più che della scienza? — Niente affatto. — E poi? della verità? — Neppure. — E se partecipa meno della verità, non partecipa meno anche dell'essenza? — Necessariamente. — Dunque in generale tutto ciò che riguarda la natura del corpo partecipa della verità e dell'essenza meno di ciò che si attiene alla cura dell'anima? — Molto meno. — E non credi che il corpo si trovi nella stessa condizione rispetto all'anima? — Io sì. — Dunque quello che si colma di esseri maggiormente esseri ed esso medesimo è un essere più intensamente essere, più realmente si colma che quello il quale si colma di esseri meno esseri ed esso medesimo è un essere meno intensamente essere? — E come no? — Quindi se il colmarsi di quanto per natura è confacente riesce piacevole, ciò che in realtà maggiormente di esseri reali si colma farebbe più realmente e più veramente godere di vero piacere; quanto invece partecipi degli esseri che sono meno esseri ⁽²⁾, anche meno veramente e meno saldamente si colmerebbe, e parteciperebbe di piacere meno sicuro e meno vero. — Necessariamente, disse. — Quindi coloro che non hanno pratica conoscenza di prudenza e virtù, dediti continuamente ai brindisi e così via, giungono, pare, ⁵⁸⁶ al basso, o viceversa al mezzo, e così errano per tutta la vita; ma per quanto procedano, non rivolgono mai lo sguardo

(1) Accetto la proposta ἀνομοτον per ὁμοτα data dai mss.

(2) Bisogna qui rammentarsi del principio del libro ottavo. Il vero essere è l'intelligibile; il sensibile partecipa all'essere soltanto in grado inferiore, dacchè il sensibile è soltanto l'immagine e l'ombra del vero essere. Perciò fra essere ed essere c'è differenza, diremo, d'intensità; e c'è essere che è più essere che non altro essere; ed essere che è meno essere che non altro essere. L'essere che è più essere corrisponde all'intelligibile; l'essere meno essere al sensibile.

nè giungono mai al veramente alto, nè realmente si saziano dell'essere, nè gustano sicuro e puro piacere; ma, a guisa di bruti, sempre guardando all'ingiù e chini verso terra e verso le mense, si nutrono, pascendosi e montando, e, per avidità, prendendosi a calci; e cozzando fra di loro con durissimi corni e zoccoli si uccidono in causa dell'insaziabilità, dacchè con quello che hanno a disposizione non saziano nè il loro essere nè l'involucro suo. — Tu, disse, Glaucone, parli perfettamente come un oracolo nel descrivere la vita della folla. — Non è perciò inevitabile che essi provino piaceri misti a dolori; piaceri cioè, che sono immagini appena abbozzate del vero piacere, e che ritraggono il colore da ciò che sta loro vicino: sicchè entrambi, piacere e dolore, sembrano eccessivi, e ingenerano nei dissennati furiose brame di conseguirli, e li inducono ad ogni sforzo, così come, secondo dice Stesicoro ⁽¹⁾, si combatteva a Troia per il simulacro di Elena, nulla sapendo della vera Elena? — È affatto inevitabile, disse. —

XI. — E poi? per la facoltà passionale non è necessario avvenga altrettanto — ove taluno la asseconi — o per invidia in causa di ambizione, o per violenza in causa di amor della vittoria, o per ira in causa di malumore, qualora si cerchi una soddisfazione di onore e di vittoria e di passione senza il freno del ragionamento e del senno? — Questo, rispose lui, è inevitabile che accada anche rispetto a questa facoltà. — Ebbene? ripresi io: diciam pure con fiducia che, fra tutte le tendenze al guadagno ed alla vittoria, quelle che seguono scienza e ragione e con esse cercano e conseguono i piaceri, che loro vengono indicati dalla prudenza, conseguiranno i piaceri più veri (per quanto è possibile che veri li conseguano esse nel seguire la verità), ed i più proprii di esse, se ciò che per ognuno è ottimo è altresì massimamente proprio. —

(1) Allude alla famosa *palinodia* in difesa e onore di Elena. Nella *palinodia* si diceva che a Troia andò il simulacro di Elena, mentre la vera Elena restò in Egitto, donde la liberò Menelao dopo la presa di Troia. Si confronti l'*Elena* di Euripide.

Certo, disse; massimamente proprio. — Quindi, allorchè tutta e
l'anima segue la facoltà che tende a sapienza, e in essa non
tumultuino le singole facoltà, le è possibile in generale
compiere tutti i suoi uffici ed anche essere giusta, e ciascuna
facoltà può godere i piaceri che le appartengono, e che sono
i migliori ed i più veri dentro i limiti del possibile. — Cer- 587
tamente sì. — Quando invece comanda una delle altre due
facoltà, avviene che questa non consegue il piacere che sa-
rebbe suo, e costringe le altre facoltà a cercare un piacere
estraneo a loro e non vero. — Sì, disse. — Ma quanto più
alcunchè è lontano da filosofia e ragione, tanto più è capace
di questi effetti? — Certo. — E non è lontanissimo dalla ra-
gione ciò che è lontanissimo dalla legge e dall'ordine? — Evi-
dentemente. — Ed i più lontani non sono risultati i desiderii
erotici e tirannici? — Certo. — Ed i meno lontani quelli regi
e temperati? — Sì. — A distanza massima quindi dal vero e b
proprio piacere si trova il tiranno, ed a minima il re? —
Necessariamente. — E quindi, dissi, il tiranno vivrà in modo
massimamente spiacevole, e il re in modo massimamente pia-
cevole. — Di necessità. — Tu sai, ripresi io, quanto meno
piacevolmente del re viva il tiranno? — Lo saprò, se tu me
lo dici, rispose. — Dacchè tre sono le specie di piaceri, una
legittima e due spurie, il tiranno, andato al di là delle spu- c
rie e fuggendo legge e ragione, coabita con voluttà le quali gli
fanno da serve e da guardia del corpo; e quanto sia meno-
mato non è affatto facile esprimere, se non forse nel modo
seguito. — Come? domandò. — Computando le distanze a
cominciare dall'oligarchico, il tiranno è terzo⁽¹⁾; perchè in
mezzo a loro c'era il democratico. — Sì. — Perciò, badando
a verità, il tiranno, se le precedenti affermazioni son vere,
coabiterebbe col terzo simulacro di voluttà? — Sì. — Ma l'oli- d
garchico è il terzo, cominciando il computo dal regio, se
mettiamo insieme l'aristocratico e il regio. — Il terzo, sì. —
Quindi, ripresi io, il tiranno è lontano dal vero piacere di

(1) Vedi la nota a p. 317.

una quantità che corrisponde al prodotto di tre per tre. — Risulta chiaro. — Quindi, dissi io, il simulacro del piacere tirannico corrisponderebbe ad un numero piano determinato dalla sola lunghezza (1). — Certamente. — Ma se innalziamo questo numero alla seconda ed alla terza potenza, viene in chiaro quanta sia la distanza. — Chiaro, disse, almeno per chi sa fare i conti. — Perciò, se taluno, inversamente, volesse esprimere quanto, rispetto alla verità del piacere, il re sia lontano dal tiranno, troverà, una volta effettuato il prodotto, che egli vive settecentoventinove volte più piacevolmente di lui: e il tiranno in modo proporzionalmente meno piace-
 588 vole che lui. — Tu hai espresso, disse, un numero enorme per la distanza fra i due, fra il giusto e l'ingiusto, rispetto a piacere e dolore. — Un numero vero e corrispondente, ripresi io, alla vita dell'uno e dell'altro, se ad esso numero corrispondono i giorni e le notti ed i mesi e gli anni. — Certo, disse, corrispondono. — Dunque se, quanto al piacere, di tanto il buono e giusto vince il tristo e ingiusto, enormemente più lo vincerà per correttezza di vita e bontà e virtù? — Enormemente, certo, per Giove, disse. —

XII. — Sia, dissi. Poichè col ragionamento siamo giunti
 b a questo punto, riprendiamo le prime affermazioni, che ci hanno condotto fin qui. Si diceva prima (2) che il commettere ingiustizie giova al perfettamente ingiusto, il quale però paia giusto. O non si diceva così? — Così, certo. — Ora, dissi, parliamo con lui, dacchè abbiamo concordemente determinato quale portata abbia tanto l'attenersi ad ingiustizia, quanto il compiere atti giusti. — Come parlargli? domandò. — Immaginiamo di modellare una forma dell'anima, perchè quegli che faceva quelle affermazioni, veda che cosa
 c affermasse. — Quale forma? domandò lui. — Una di quelle,

(1) Cioè corrisponderebbe ad un quadrato. — I numeri « piani » hanno due dimensioni, cioè lunghezza e larghezza; e nei quadrati le due dimensioni sono eguali fra loro, sicchè basta prenderne una e moltiplicarla per se stessa; che è il caso del quadrato.

(2) Vedi 361 e sgg. (= ripresa della tesi Trasimachea).

ripresi io, quali contano fossero antichi mostri, come Chimera e Scilla e Cerbero e gli altri numerosi mostri, che si dice derivassero dalla fusione di molte bestie in una sola. — Si dice così, osservò. — Modella adunque un corpo di bestia varia e multicipite, la quale abbia tutt'attorno teste di animali e mansueti e selvaggi, capace di scambiarle e di riprodurle tutte. — Ci vuole un abile modellatore, disse, per questa figura: tuttavia, dacchè la fantasia è più malleabile della cera e degli altri siffatti materiali, fa conto che sia modellata. — E modella un'altra figura di leone, e un'altra di uomo: e sia grandissima la prima, e di secondaria grandezza la seconda. — Queste sono figure più facili, disse; eccole modellate. — Uniscile tutte e tre in una sola, sì che si fondano insieme. — Eccole riunite, disse. — Modellandole, dà loro, esternamente, l'aspetto di uno di quest'esseri, dell'uomo: sicchè a chi non possa vedere l'interno, ma veda solamente l'involucro esterno, sia visibile un solo essere, l'uomo. — Ecco modellato l'involucro, disse. — E diciamo a chi dice che a quest'uomo giova il commettere ingiustizie, e non giova compiere atti giusti, diciamo che egli afferma null'altro giovargli che far gozzovigliare la svariata fiera, e render forte il leone e gli attributi suoi, e lasciar morire di fame l'uomo e renderlo debole, sì da essere tirato dovunque o l'uno o l'altro dei due lo conduca, e non assuefare l'uno all'altro, nè renderli amici, ma lasciare che essi fra loro si mordano, e si combattano, e si mangino l'un l'altro. — Certamente, disse, a questo concluderebbero le parole di chi loda il commettere ingiustizie. — Al contrario, chi dice giovare il compiere atti giusti, affermerebbe che si deve fare e dire ciò donde l'uomo, che è dentro all'uomo, divenga fortissimo, e si curi della fiera multicipite, e la nutra imitando il contadino, il quale cura e addomestica le piante d'indole mansueta, e impedisce alle selvatiche di crescere; e perciò si faccia alleata la natura del leone, e, tutti curando nel comune interesse, li renda amici fra di loro ed a se stesso? — Certamente, dice così quegli che loda la giustizia. — Ad ogni modo, quegli che loda la giustizia, direbbe il vero, laddove chi encomia l'ingiusti-

c zia, il falso. Infatti, rispetto a piacere e fama e utilità, quegli che loda la giustizia, è nel vero; e il censore di essa non fa sana censura, nè sa che cosa censuri. — Ne son convinto, confermò lui, quanto a me. — Persuadiamolo adunque colle buone — dacchè non sbaglia apposta — domandandogli: o, caro, il bello e il turpe non vengono distinti e riconosciuti in base a ragioni come queste? il bello riduce l'elemento d belluino ad agire sotto l'impulso dell'uomo, o, forse meglio, dell'elemento divino; e il brutto asserva l'elemento mansueti alla parte selvatica? Assentirà o no? — Se mi dà retta, sì. — C'è dunque, dissi, taluno al quale, in base a questo ragionamento, giovi prendere ingiustamente dell'oro, se risulta che, prendendo l'oro, subito la sua parte migliore c diventa serva della peggiore? Oppure se, ricevendo oro, riducesse in servitù un figlio ed una figlia, anzi in servitù di uomini selvatici e cattivi, la cosa non gli gioverebbe nemmeno se per ciò prendesse moltissimo oro: e se la sua parte divinissima da lui vien resa serva della più nemica alla divinità e più trista, ed egli non ne sente compassione, non 590 è forse un disgraziato, e non accetta oro per disgrazia molto peggiore che non Erifile, la quale accettò la collana in cambio della vita del marito (1)? — Certamente, confermò Glaucone: perchè io ti rispondo per conto suo.

XIII. — Ritieni tu forse che *ab antiquo* si censura l'essere intemperanti pel motivo che disfrena, oltre il debito, quella grossa e multiforme fiera? Sicuramente, disse. — Non si censurano la prepotenza e la rudezza, quando le tendenze b leonine e di serpe crescono e si intensificano disordinatamente? — Di certo. — Non si censurano il lusso e la mollezza per il rilassamento e l'allentamento di questi stessi elementi, quando producono viltà? — Ebbene? — Non si censurano l'adulazione e la servilità, quando altri riduca la facoltà passionale in potere della fiera irrequieta, e per amor

(1) Amfiarao, che si era nascosto per non andare alla guerra contro Tebe, sapendo che vi sarebbe morto. Erifile indicò il luogo dove si teneva celato.

di ricchezze e d' insaziabilità l'abitui a lasciarsi ingiuriare e, fin dalla gioventù, divenire di leone scimmia? — E come! — I mestieri grossolani e manuali per quale motivo credi tu c portino vituperio? diremo per altro motivo se non perchè taluno ha debole per natura la facoltà più eccellente, sì da non poter governare le fiere che ha in sè, ma curarle, ed è capace soltanto di apprendere i modi di vezzeggiarle? — Pare, disse. — Dunque, affinchè anche costui sia governato da essere simile a quello che governa l'uomo eccellente, noi affermiamo che dev'essere servo di esso eccellente, il quale ha in sè un elemento divino che lo governa; non già perchè d si pensi doversi esercitare il governo a danno del servo, come Trasimaco pensava riguardo ai governati, ma perchè ottima cosa è per ognuno esser governato dall'elemento divino e assennato (tanto meglio se lo possiede come suo proprio dentro di sè, o almeno esterno) —, affinchè, nei limiti del possibile, siamo tutti eguali, essendo retti da uno stesso governante? — A ragione diciamo così. — E, ripresi io, anche e la legge mostra di volere questo intento, essa che nello Stato è l'ausiliaria di tutti; e lo mostra anche il governo dei fanciulli, cioè il fatto che non li lasciamo liberi finchè in essi, come in uno Stato, non abbiamo costituito un governo, e, mediante il nostro elemento corrispondente curando in essi l'elemento superiore agli altri, lo facciamo loro custode (e custode uguale ad essi) e governante; ed allora lo lasciamo libero. — Anche 591 la legge lo mostra, confermò lui. — Come dunque affermeremo, o Glaucone, e con quale argomento, che giova commettere ingiustizie, o essere intemperante, o fare azioni turpi, donde diventi peggiore, se pur conseguirà il possesso di maggiori ricchezze o maggiori mezzi d'altra specie? — In nessun modo, disse. — E come gli gioverà tener celate le sue colpe e non pagarne il fio? o forse chi non si fa cogliere, non diventa ancor peggiore, laddove in chi non riesce a farla franca, ma subisce la pena, l'elemento belluino si addormenta e si ammansa, e l'elemento mite si fa libero, e tutta l'anima, asse- b condando la sua parte eccellente, e procacciandosi prudenza e giustizia, unita a senno, acquista uno stato superiore a

quello del corpo, il quale si procuri forza unita a bellezza e salute; stato tanto più pregevole, quanto l'anima è più pregevole del corpo? — Certamente sì, disse. — Dunque, chi ha
c intelletto, vivrà intendendo a questa mira tutte le sue facoltà, stimando, anzitutto, le dottrine che renderanno tale l'anima sua, e disprezzando le altre? — Di sicuro, disse. — Inoltre, dissi, non deve vivere rivolgendo lo stato e la nutrizione del corpo al piacere belluino e irrazionale, e neppure — mirando a salute e pregiandola — deve volgerla allo scopo di essere forte, o sano, o bello, a meno che egli ne derivi le energie
d per aver senno: evidentemente invece curerà l'armonia del corpo in grazia sempre della consonanza dell'anima. — Certo, disse, se vuol essere vero cultore di musica. — Dunque, domandai, anche nell'acquisto delle ricchezze curerà ordine e armonia? e, non lasciandosi deviare dalla vanità del volgo nè da ciò che la folla chiama felicità, egli non le accre-
e scerà indefinitamente procurandosi mali infiniti? — Credo che no, disse. — Ma guardando al governo di se stesso, dissi, e badando che nessuna causa di turbamento gli venga dalla soverchia abbondanza o scarsezza di mezzi, così regolando ogni cosa, farà acquisti o spese secondo sarà in grado di
592 farne. — Certamente, disse. — Ma anche le pubbliche cariche, disse, avendo l'occhio al medesimo segno, alcune assumerà e gusterà spontaneamente; quelle cioè che ritenga lo facciano migliore; ma quelle che possano distruggere l'essere suo, le fuggirà e in privato e in pubblico. — Però, disse, non vorrà darsi alla politica, se ha questi pensieri. — Corpo del cane, ripresi io, nello Stato suo sì; non però nella patria sua, a meno che intervenga una qualche divina fortuna. — Capisco, disse: tu intendi nello Stato che fondavamo ragionando, nello Stato fondato sui nostri ragionamenti; ma esso
b io credo non esista al mondo. — Ma, ripresi io, nel cielo forse esiste un modello, per chi voglia guardarlo, e, guardandolo, fondare il governo di se stesso. E non importa niente che il nostro Stato esista o esisterà, perchè egli attenderà alla politica di questo solo Stato e di nessun altro. — Naturale, disse.

NOTA a p. 587 e sgg.

	— uomo regio	} 1°
	— » aristocratico	
	— » timocratico	2°
1°	— » oligarchico	3°
2°	— » democratico	
3°	— » tiranno	

$$3 \times 3 = 9$$

$$3 \times 3 \times 3 = 27$$

$$9 \times 9 \times 9 = 729$$

Il 9 è un numero *piano*, perchè risulta dal prodotto di due fattori, cioè di $\mu\eta\kappa\omicron\varsigma \times \pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$: in particolare è un *quadrato* perchè nasce da $\mu\eta\kappa\omicron\varsigma \times \mu\eta\kappa\omicron\varsigma$.

L'anno di Filolao, il famoso Pitagorico, comprendeva giorni $364 \frac{1}{2}$ ed altrettante notti; in totale fra giorni e notti, 729. Il *grande* anno comprendeva 729 mesi; e 729 anni corrispondevano ad un anno *massimo*. Perciò il re in un giorno è più felice che il tiranno in tutto un anno; in un mese più che il tiranno in un *grande* anno; in un anno più che il tiranno in un anno *massimo*. Comunque poi Platone volesse impiantare e fare questi ed altri calcoli per giorni e notti, per mesi, per anni, avremmo sempre, come per il numero nuziale del libro ottavo, una matematica astronomica ed astrologica applicata alla vita. — Per il 9 e il suo ricorso della vita cfr. il cap. 30 della *Vita Nuova* di Dante.

LIBRO DECIMO.

- 595 I. — Veramente, ripresi io, ho in mente molti altri provvedimenti, che mi fanno credere che noi fondavamo uno Stato quanto mai perfetto; ma lo dico ripensando soprattutto al provvedimento concernente la poesia. — Quale provvedimento? domandò. — Che non accogliamo affatto quella parte di essa chè è imitativa. E che non la si debba assolutamente accogliere, risulta, io credo, tanto più chiaro ora che abbiamo distinte le singole facoltà dell'anima. — Che vuoi dire? —
- b Per parlare a voi — chè non mi denunzierete ai poeti tragici ed a tutti gli altri poeti imitativi — tutte queste tali produzioni pare siano la rovina di coloro che le ascoltano senza avere quel contravveleno che consiste nel sapere che cosa esse siano. — Cos'hai in mente, disse, parlando così? — Debbo parlare, ripresi io, sebbene il rispetto e l'affetto, che fino dalla fanciullezza ho sempre avuto per Omero, mi trattenga dal dire; chè sembra egli sia stato primo maestro e duce di tutta questa bella genia dei tragici. Non però si deve fare maggiore stima di lui che della verità; ma, come dico, debbo parlare. —
- c Certamente, disse. — Ascolta perciò; anzi rispondi. — Interroga. — L'imitazione sai dirmi che cosa mai è? neppur io, infatti, ho ben chiaro in mente che cosa voglia essere. — Sta a vedere, disse, che allora l'abbia chiaro io! — Nulla di strano, ripresi io, dacchè spesso quelli che hanno vista debole vedono prima di coloro che hanno la vista lunga. — È

così, disse; ma in presenza tua neppur sarei capace di ⁵⁹⁶ dire quello che scorgessi; ma vedilo tu stesso. — Vuoi dunque che, seguendo il solito metodo, cominciamo la disamina così? Noi siamo soliti a formarci una speciale idea dei molti singoli oggetti, ai quali assegniamo il medesimo nome. O non capisci? — Capisco. — Prendiamo ora un oggetto qualsiasi. Per esempio, se vuoi, molti sono i letti e molte le tavole. — E come no? — Ma le idee pertinenti questi mobili sono due, una del letto e una della tavola. — Sì. — E siamo anche soliti dire di chi fa l'uno o l'altro mobile, che guardando l'idea uno fa i letti, e un altro le tavole che noi adoperiamo; e similmente anche per gli altri lavori? perchè, certamente, nessuno degli artefici fabbrica l'idea stessa: e come farebbe? — Certo che no. — Ma bada, che nome darai a quest'altro operaio. — A quale? — Quello che fa tutto quanto fanno i singoli operai. — Abile ed ammirabile uomo tu dici! — Non dirlo ancora, chè presto dovrai dirlo a più forte ragione. Chè questo operaio non solamente è capace di fare tutti i mobili, ma fa anche tutti i prodotti della terra, e fabbrica tutti gli esseri viventi — sì gli altri e sì anche se stesso — ed oltracciò la terra e il cielo e gli dèi, e tutto quanto esiste in cielo ed agli inferi sotterra. — Veramente ammirabile valentia di sofista ⁽¹⁾ tu dici! — Non ci credi? ripresi io. E dimmi, tu credi non esista punto un tale artefice, ovvero che in un certo modo sia creatore di tutto ciò, ma in certo modo no? o non ti accorgi che tu stesso saresti in grado di far tutto ciò in un certo modo? — Qual è, disse, cotesto modo? — Non è un modo difficile, ripresi io, bensì praticato molte volte e alla svelta. Per fare alla svelta quanto mai, prendi, se vuoi, uno specchio, e giralo d'ogni parte; e così, alla svelta, tu farai il sole e i corpi celesti, ed, alla svelta, la terra, e, alla svelta, te stesso e gli altri viventi ed i mobili e i vegetali,

(1) «Sofista» era colui che faceva professione di sapienza. Nella parola c'era anche il senso ironico che si vuol dare a «professore» od a «scienziato», quando la scienza non corrisponda alla professione che se ne fa.

e tutto quello che ora si diceva. — Sì, disse, in apparenza, non però veramente in realtà. — Tu, ripresi io, procedi bene e debitamente col ragionamento. Certamente fra cotesti operai c'è anche, io credo, il pittore: così? — E come no? — Ma tu affermerai, credo, che egli non fa vero quello che fa. Eppure in un certo modo anche il pittore fa un letto. O no? — Sì, disse; in apparenza, anche lui, disse. —

597 II. — E il fabbricante di letti? non dicevi or ora che egli non fa l'idea, la quale appunto noi diciamo essere ciò che il letto è, bensì fa un letto? — Sì, che lo dicevo. — Dunque, se non fa quello che è, egli non fa già ciò che è, bensì qualche cosa di simile a ciò che è, ma non è? Anzi se taluno dicesse che perfettamente esiste l'opera del fabbricante di letti o di qualsiasi altro operaio manuale, rischierebbe di non dire il vero? — Di non dirlo, almeno a quanto parrebbe a coloro che si occupano di questi ragionamenti. — Perciò non meravigliamoci, se questo lavoro risulta una debole riproduzione della verità. — No, certo. — Vuoi adunque, dissi, che su questa base ricerchiamo quale sia cotesto imitatore? — Se tu vuoi, disse. — Dunque questi non sono tre diversi letti? uno è quello esistente in natura; e diremmo, credo io, che l'ha fabbricato un dio. O qualcun'altro? — Nessun altro, io credo. — Un altro letto è quello del falegname. — Sì, disse. — E uno quello del pittore: così? — Sia. — Perciò pittore, fabbricante di letti e Dio sono tre sovrastanti a queste tre specie di letti. — Sì, tre. — Dio invero, sia che non volesse, sia che ci fosse necessità che egli facesse in natura non più di un letto, così fece solamente quello che è veramente letto; ma due tali, o più, nè furono creati da Dio, nè è possibile vengano creati. — Come mai? disse. — Per la ragione che, ripresi io, se ne avesse fatti anche soltanto due, ne sarebbe a sua volta risultato uno, del quale entrambi i precedenti riprodurrebbero l'idea, e quello sarebbe ciò che letto è, e non i due. — Esatto, disse. — Ciò sapendo il dio, volendo essere realmente
d creatore di un letto realmente esistente, non già di un qualsiasi letto; nè volendo essere fabbricante di letti, in natura ne creò uno solo. — Sembra. — Vuoi dunque che lo chia-

miamo creatore (1) di esso o gli diamo qualche nome consimile? — È giusto, disse, chiamarlo così, dacchè in natura ha creato questo e tutto il rimanente. — E il falegname? non lo chiameremo operaio del letto? — Sì. — Anche il pittore lo diremo operaio e creatore di questo oggetto? — No, certo. — Ma che dirai che egli sia rispetto al letto? — Mi pare, rispose lui, che sarebbe opportunissimo chiamarlo imitatore di ciò di cui quelli sono operai. — Sia, ripresi io: chi fa il terzo prodotto a cominciare dalla natura, lo chiami imitatore? — Certamente sì, disse. — Tale quindi sarà anche il poeta tragico, se è imitatore; cioè terzo a cominciare dal re e dalla verità: e il medesimo vale per tutti gli altri imitatori. — È probabile. — Sull'imitatore siamo d'accordo. Ma circa il poeta rispondi a quest'altra domanda: ti sembra che egli cerchi di imitare il singolo esistente in natura, ovvero imitare i lavori degli operai? — I lavori degli operai, disse. — Quali sono o quali appaiono? Determina anche un altro punto. — Che vuoi dire? domandò. — Questo. Un letto, a guardarlo di fianco o di fronte o comunque, è mai diverso da se stesso; oppure non presenta differenze pur presentando aspetti diversi? e il medesimo vale anche per gli altri oggetti? — Sì, disse; pare, ma non è diverso. — Esamina proprio questo punto: a che si volge per ciascun oggetto la pittura? forse ad imitare l'essere, com'è, o la parvenza, quale appare; ed è imitazione di parvenza o di verità? — Di parvenza, disse. — Quindi l'imitazione è lontana dalla verità; e, a quanto pare, si comporta sempre così, perchè si volge a piccola parte d'ogni oggetto, anzi al simulacro di esso. Per esempio il pittore, diciamo, ci dipingerà un calzolaio, un falegname, gli altri operai, pur nulla intendendosi dell'arte di costoro: ma, se è buon pittore, dipinto un falegname, farebbe credere ai ragazzi ed agli sciocchi, mostrandolo da lontano e ingannandoli, quello essere veramente un falegname. — E perchè no? — Ma, credo,

(1) La parola greca è qui *φυτευτής* che si tradurrebbe «piantatore».

o amico, di una cosa è d'uopo essere convinti rispetto a tutti costoro: qualora taluno ci riferisca d'essersi imbattuto in persona che sa tutti i mestieri e tutte le abilità (¹), quante
 d ogni singolo può sapere, senza però nulla sapere meglio di chiechessia, bisogna ritenere di chi lo dice, che è un semplificazione, e, a quanto sembra, è stato ingannato da qualche incantatore e imitatore, sì che quella persona gli sia parsa onnisciente, per non esser egli capace d'investigare che cosa sia scienza e inscienza e imitazione. — Verissimo, disse.

III. — Dunque, ripresi io, dopo di ciò si deve prendere
 e in esame la tragedia e il suo duce Omero, dacchè sentiamo dire da taluni, che questi poeti sanno tutte le arti, ed hanno completa conoscenza dell'umano (quanto a virtù ed a vizio) e del divino: ed infatti è necessario che il buon poeta, se vuole ben poetare sulla materia che mette in poesia, deve farlo con cognizione di causa; ch'altrimenti non gli sarebbe
 599 possibile poetare. Perciò conviene indagare se il pubblico si lascia ingannare da imitatori, ed osservando le opere loro non si accorge che occupano il terzo posto a cominciare dall'essere, ed è facile il farle anche non sapendo la verità: chè fanno parvenze e non esseri reali — oppure il pubblico ha ragione ed in realtà i buoni poeti s'intendono delle materie circa le quali i più credono che essi parlino bene. — Certamente dobbiamo fare questa indagine. — Credi dunque che, se uno riuscisse a fare tanto ciò che si vuole imitare quanto
 b un'immagine di esso, vorrebbe dedicarsi alla fabbrica delle immagini e prefiggerebbe alla sua vita questo scopo come ottimo? — Io non lo credo. — Ma qualora, penso, fosse in verità intenditore di quello che imita, si adoprerebbe assai più per le opere anzi che per le loro imitazioni, e si sforzerebbe di lasciare molte e belle opere a ricordo di se stesso, e preferirebbe d'essere piuttosto il lodato che il lodatore. — Credo, disse: chè non ne consegue uguale onore e vantaggio. — Quanto al resto invero non chiediamo ragione ad Omero nè

(1) Tale Ippia si dipinge nell'*Ippia Minore*, 368 b-d.

a qualsiasi altro poeta dimandando — nel caso che alcuno di loro fosse medico e non solamente imitatore di ragionamenti in materia di medicina — a chi abbia resa la salute un qualche poeta antico o moderno, come la rese Esculapio; e quali scolari della sua arte medica abbia lasciato, come quegli lasciò i suoi figli; e nemmeno interroghiamoli intorno alle altre arti, ma lasciamoli andare. Però sulle attività supreme e bellissime fra quante Omero vuole cantare, cioè guerre e spedizioni e amministrazione di Stati e educazione di uomo, è giusto che l'interrogiamo domandandogli: o caro Omero, se rispetto a virtù non sei il terzo a cominciare dalla verità, e se non sei operaio di un'immagine — e questo noi l'abbiamo definito come imitatore — ma sei anche soltanto il secondo, ed eri in grado di conoscere quali costumanze rendano migliori gli uomini in privato ed in pubblico, di' a noi quale fra gli Stati per merito tuo abbia avuto miglior governo, come per opera di Licurgo l'ebbe Lacedèmone, e per opera di molti altri l'ebbero molti Stati, grandi e piccoli? quale Stato proclama che tu sei stato buon legislatore ed afferma che tu gli hai recato giovamento? L'Italia e la Sicilia ricordano Caronda, e noi ricordiamo Solone: ma te quale Stato ricorda? Potrà nominare qualche Stato? — Credo che no, disse Glaucone; nè lo rammentano gli Omeridi stessi. — Ma quale guerra al tempo di Omero si ricorda che fosse ben condotta sotto il suo comando o per i consigli di lui? — Nessuna. — Ma di lui, come di persona valente nella pratica, si ricordano molte ed abili trovate nelle arti e in altre attività come si rammentano per Talete Milesio e per Anacarsi lo Seita? — Neppur questo, affatto. — Ma se non nella vita pubblica, nella privata si dice che Omero, mentre visse, fu di guida nell'educazione a taluni, che lo frequentavano ed ai successori tramandarono un metodo Omerico di vita, a quella guisa che Pitagora fu straordinariamente amato per questa ragione, ed i successori possono parlare anche attualmente di un regime Pitagorico e per esso segnalarsi fra gli altri? — Non si dice nulla neppure di questo. Perchè Creofilo, o Socrate, forse il compagno di Omero, parrebbe che rispetto

e all'educazione fosse ancor più ridicolo del nome suo ⁽¹⁾, se sono vere le notizie che si raccontano di Omero. Perchè si dice che egli trascurasse molto il poeta, sinchè visse.

IV. — Certo che si dice, ripresi io; ma credi tu, o Glaucone, che Omero, se in realtà fosse stato capace di educare uomini e di renderli migliori — essendo in grado, a questo proposito, non di imitare bensì di conoscere — non si sarebbe fatti molti compagni ⁽²⁾, e da essi sarebbe stato onorato ed amato; mentre invece Protagora di Abdera e Prodico di Ceo ed altri moltissimi possono nei privati ritrovi co' loro contemporanei sostenere che questi non saranno capaci di am-
 ministrare nè casa nè Stato, se non li prendono a sovrastanti
 dell'educazione loro, e per questa sapienza sono amati tanto,
 che per poco i loro compagni non li portano in palma di
 mano ⁽³⁾? Ed Omero, i suoi contemporanei — se fosse stato
 capace di giovare agli uomini nel rispetto della virtù — ed
 Esiodo li avrebbero lasciati andare in giro a fare il rapsodo,
 invece di cercare di tenerseli per sè con più tenacia che
 non si usi per l'oro, e non li avrebbero costretti a starsene
 e fermi presso di loro; o, nel caso che non fossero riusciti a
 convincerli, non li avrebbero accompagnati dove andavano,
 fintanto che ne avessero ritratta una sufficiente educazione?
 — Mi sembra, rispose, che tu dica completamente il vero. —
 Stabiliamo adunque, a cominciare da Omero, che tutti i cul-
 tori di poesia ⁽⁴⁾ sono imitatori di immagini della virtù e di
 quant'altro mettono in poesia; ma non raggiungono la verità,
 bensì, come ora dicevamo, il pittore senza intendersi per
 nulla del mestiere di calzolaio, farà un calzolaio che parrà

(1) Derivato da κρέας carne e da φύλον; quasi « stirpe di ciccia ». A Creofilo si attribui anche un plagio, anzi l'appropriazione indebita di un poema di Omero.

(2) Amici e scolari, diremmo noi.

(3) Veramente nel testo c'è: li portano sulla testa — cioè in trionfo. Da noi si contentano di portare sulle spalle in alcuni momenti di entusiasmo.

(4) È da intendere in senso più lato del nostro, cioè poesia e le arti affini, con una maggior latitudine, quale si ha in μουσική (= complesso di arti e scienze) di fronte alla musica nostra.

vero a coloro che non se ne intendono, ma guardano solo al colore e al disegno? — Certamente sì. — Così veramente, ⁶⁰¹ io penso, affermeremo che anche il cultore della poesia ai colori delle singole arti sostituisce il colore delle parole, non intendendosi però di altro che di imitare: per modo che ad altri, i quali si trovano nelle sue condizioni e guardano alle parole, sembra, quand'altri dell'arte del calzolaio parli usando metro, ritmo ed armonia, che parli molto bene; e parimenti se parla di strategia o di qualsiasi altro argomento: tanto grande è l'incantesimo che per natura eserci- ^h tano questi mezzi. Dappoichè le opere dei poeti, denudate dei colori della musica e ridotte alla sostanza, credo tu sappia quali risultano. E certo l'hai osservato. — Io sì, disse. — Dunque, ripresi io, rassomigliano al viso di persone nel fior dell'età, ma non belle, quale appare allorquando il fiore è precocemente svanito? — Certamente, rispose lui. — Orsù fa quest'altra considerazione: l'autore dell'immagine, intendo dire l'imitatore, della realtà non s'intende affatto, bensì della parvenza: non è così? — Sì. — Non lasciamo la trattazione a ^e metà, ma esaminiamola esaurientemente. — Parla, disse. — Un pittore, diciamo, dipingerà redini e morso? — Sì. — Ma questi arnesi li farà un calzolaio ed un fabbro? — Certo. — Forse il pittore s'intende del come debbono essere le redini e il morso? o non se ne intende neppure chi fa questi arnesi, cioè il fabbro e il cuoiaio, bensì chi sa farne uso, cioè solamente il cavallerizzo? — Verissimo. — Non affermeremo dunque che in tutto sia sempre così? — Come? — Che per ogni oggetto ci sono tre arti, quella che l'usa, quella che lo fa e quella che lo imita? — Sì. — Dunque virtù e bellezza ^d e perfezione d'ogni arnese e animale ed atto a null'altro si collega che all'uso cui ciascuno è destinato per costruzione o per natura? — Sì. — Quindi è interamente necessario che quegli che fa uso del singolo oggetto ne sia espertissimo conoscitore, e riferisca al fabbricante quali vantaggi e quali svantaggi presenti nell'uso al quale serve. Così il flautista riferisce al fabbricante di flauti circa i flauti che servono nel suonare, e gli prescriverà come li deve fare, e quegli obbe- ^e

dirà a lui. — E come no? — Dunque l'uno, perchè sa, riferisce intorno ai flauti buoni e cattivi, e l'altro, prestandogli fede, li farà? — Sì. — Perciò il fabbricante dello strumento avrà fede in materia di pregio o vizio di esso strumento, ⁶⁰² trattenendosene con chi sa ed essendo costretto a dar retta a chi sa; e chi l'usa ne avrà scienza. — Certamente. — E l'imitatore avrà, forse, dall'uso una scienza di ciò che egli dipinge, per sapere se è bello e perfetto o no; ovvero avrà retta opinione, perchè si trova necessariamente con chi se ne intende, e perchè questi gli prescrive come deve dipingerlo? — Non si trova nè in questo, nè in quel caso. — Quindi l'imitatore non avrà nè vera scienza nè retta opinione, ^b per ciò che imita, quanto a bellezza o difetto. — Pare che no. — Graziosa la posizione di chi imita in poesia quanto a sapienza di ciò che imita in poesia! — Niente affatto graziosa. — Dunque imiterà tuttavia senza sapere dei singoli oggetti come ciascuno sia difettoso o buono; ma, a quanto sembra, quello che pare bello ai più, i quali non se ne intendono, questo egli imiterà. — Che altro mai? — Su questo punto, pare, siamo ben d'accordo, che cioè l'imitatore non ha nessuna elevata conoscenza di ciò che egli imita, anzi l'imitazione si riduce a giuoco, non a cosa seria; ed i cultori della poesia tragica, sia in giambi sia in metro epico, son tutti imitatori quanto mai. — Certamente sì. —

^c V. — Per Giove, ripresi io, questo imitare non riguarda ciò che è come terzo a cominciare dalla verità? — Sì. — E su quale parte dell'uomo esercita la forza che possiede? — Di che mai tu vuoi parlare? — Di questo: la medesima grandezza da vicino e da lontano alla vista non appare uguale. — No, certo. — E gli stessi oggetti appaiono curvi o diritti a chi li guarda dentro o fuori dell'acqua, e concavi e convessi ^d per l'errore della vista in fatto di colori, ed è evidente che nell'anima nostra a questo riguardo esiste una completa confusione: e la pittura, profittando di questo difetto di natura, non differisce punto dalla magia; nè differiscono la prestidigitazione e le altre molte industrie del genere. — Vero. — Però a questo proposito non risulta efficacissimo il soccorso

del misurare e del contare e del pesare, sì che in noi domini non ciò che appare più grande o più piccolo o più numeroso o più pesante, ma ciò che computa e misura e pesa? — Come no? — Ma questo computo è proprio, nell'anima, della facoltà razionale ⁽¹⁾. — Di essa, certamente. — Ma essa facoltà, per il frequente misurare e vedere cose maggiori o minori o diverse fra loro od uguali, giudica in modo opposto i medesimi oggetti. — Sì. — Ma dicevamo essere impossibile che uno abbia contemporaneamente opposti concetti del medesimo oggetto? — Ed a ragione lo dicevamo. — Perciò la facoltà ⁶⁰³ dell'anima che opina in contradizione colle misure non può essere la medesima che opina conforme alle misure. — Certo che no. — Ma la facoltà che si fonda sulla misura e sul computo sarebbe la migliore fra quante ha l'anima. — Ebbene? — Perciò quella che ad essa si oppone sarebbe fra quelle nostre che sono di poco valore. — Necessariamente. — Per verità io col mio discorso volevo sì giungesse d'accordo alla conclusione che la pittura, e in generale l'imitazione, compie un'opera che è lontana dalla verità, ed inoltre si associa a quella nostra facoltà che è lontana da prudenza e da senno, e di essa è compagna ed amica, non però a scopo sano e vero. — Certamente, confermò lui. — Perciò l'imitazione vale poco, e, unendosi a chi val poco, genera prodotti che valgono poco. — Naturale. — Però, ripresi io, solamente quella che riguarda la vista, od anche quella che riguarda l'udito, e che noi denominiamo poesia? — Anche questa, naturalmente, disse. — Ma, ripresi io, non dobbiamo credere a ciò che ci parrebbe probabile in base alla pittura, ma è d'uopo procedere a quella facoltà dell'intelletto, cui si associa l'imitazione della poesia, e vedere se questa facoltà valga nulla o molto. — Si deve fare così. — Procediamo così. L'imitazione, diciamo, imita uomini che fanno azioni compiute per forza o volontariamente, i quali credono perciò di trovarsi in buone o cattive condizioni, e in tutti questi atti provano dolore

(1) Cioè della facoltà che ragiona e computa.

- o gioia. Non c'è nulla in contrario? — Nulla. — Forse in tutti questi atti l'uomo si comporta uniformemente; oppure, come
- d per la vista subiva contrasti ed aveva in sè, nel medesimo tempo, contrarie opinioni circa i medesimi oggetti, così anche negli atti contrasta e pugna con se stesso? E rammento che su questo punto non è il caso che ci mettiamo d'accordo, perchè nel ragionamento antecedente ⁽¹⁾ ci siamo ben accordati su tutto ciò, affermando che l'anima nostra è colma di infiniti siffatti e contemporanei contrasti. — Esatto, disse. — Esatto certamente, ripresi io: ma quello che prima ⁽²⁾ abbiamo tralasciato, mi sembra necessario che si esponga ora. — Che cosa? disse. — Un uomo per bene, ripresi io, il quale partecipi
- e di questa sorte, se ha perduto un figlio od altro che gli fosse carissimo, dicevamo anche allora, sopporterà la disgrazia meglio degli altri. — Certamente. — Esaminiamo ora se egli non soffrirà nessun dolore; oppure ciò è impossibile, ma egli frenerà il suo dolore. — Questa piuttosto, disse, è la verità.
- 604 — Ma a questo proposito rispondimi: credi che egli lotterà col dolore e gli contrasterà, allorquando sia veduto da' suoi simili, ovvero quando si trovi in disparte e da solo? — Agirà molto diversamente, disse, quando è veduto. — Da solo però, io penso, oserà prorompere in lamenti, dei quali si vergognerebbe se altri lo udisse, e compiere atti, che non vorrebbe altri lo vedesse a compierli. — È così, disse. —
- b VI. — Dunque quella che induce a reagire è la ragione e la legge, e quella che attira ai dolori è l'afflizione stessa? — Vero. — Quando però nell'uomo agiscono contemporaneamente pel medesimo oggetto due contrari impulsi, noi affermiamo che in esso necessariamente agiscono due facoltà. — E come no? — Una adunque è pronta ad ubbidire alla legge, secondo le indicazioni della legge? — Come? — Dice la legge che è bellissima cosa il mantenersi tranquilli, più che si possa, nelle sventure e non dare in escandescenze, dacchè in

(1) Cfr. *Rep.*, 449 c.

(2) Cfr. *Rep.*, 387 d.

tali vicende non è palese il bene e il male; e non ne viene nessun vantaggio a chi non sappia rassegnarsi; e nessun caso umano merita molta attenzione; e poi l'addolorarsi costituisce un impaccio a ciò che deve, in tali momenti, compiersi al più presto in noi. — Impaccio a che? domandò lui. — D'impaccio al decidere, ripresi io, circa l'accaduto, e adattare i nostri atti al fatto compiuto — e quasi a colpo di dadi — in quella guisa che la natura dice essere la migliore, senza abbattersi e perdere il tempo, come fanno i fanciulli, a gridare tenendosi la parte percossa, abituando invece sempre l'anima a volgersi al più presto a curare e drizzare la parte caduta ed inferma, eliminando colla cura medica le lamentele. — Certo, disse, sarebbe questo un ottimo modo di comportarsi nelle sventure. — Dunque, diciamo, quello che di meglio si trova in noi, vuole seguire questo ragionamento. — È chiaro. — Ma ciò che tende a rammentare l'afflizione e tira ai lamenti e si comporta smodatamente, non affermeremo che sia irrazionalissimo e ozioso e amico di debolezza? — Sì che l'affatteremo. — Dunque l'elemento passionale ribocca di molta e varia imitazione; invece il carattere prudente e tranquillo e sempre uguale a se stesso non è facile imitarlo; nè, se imitato, è facile comprenderlo, specialmente per il pubblico numeroso ed eterogeneo che si raccoglie nei teatri. Perchè per loro quella è l'imitazione di sofferenza altrui. — Certamente sì. — Veramente il poeta, in quanto imitatore, è chiaro che non è fatto per questa facoltà dell'anima; e la sua abilità non consiste nel piacere ad essa, se esso vuole ottenere rinomanza presso la folla; bensì è fatto per imitare un carattere passionale e vario, perchè questo è facile imitarlo. — Evidentemente. — Giustamente adunque oramai ci volgeremo a lui, e lo collocheremo in posizione parallela al pittore, perchè gli rassomiglia nel dare prodotti di poco valore rispetto alla verità; ed anche gli è simile nel rivolgersi ad una facoltà dell'anima, che non è la migliore. E così ormai a diritto non lo ammetteremo nello Stato, che dovrà essere governato da buone leggi, perchè egli eccita questa facoltà dell'anima, e la nutre, e, rendendola gagliarda, rovina la

facoltà razionale: così, se taluno in uno Stato rende forti i malvagi e affida loro il governo, rovina le persone dabbene. Similmente diremo che il poeta, in quanto imitatore, costituisce nell'anima di ciascuno un mal governo, compiacendo e in essa anima l'elemento stolto e incapace di conoscere il più e il meno, ma tale da ritenere le medesime quantità ora grandi ora piccole, e da fabbricare vane immagini restando troppo lontano dal vero. — Certamente. —

VII. — Non ancora però le abbiamo mossa l'accusa più grave. Perchè l'essere capace di danneggiare anche le persone per bene, ad eccezione di alcune poche, è pericolo gravissimo. — E come nol sarebbe, se riesce proprio a questo effetto? — Ascolta ed esamina. Anche i migliori tra noi ascoltando Omero, o qualcun altro dei tragici che imiti un qualche eroe addolorato e che espone il suo dolore in una prolissa parlata, o canta e si percuote, godiamo, tu sai, e abbandonandoci tutti, lo seguiamo in quell'afflizione, e premurosamente lodiamo come buon poeta, quegli che in massimo grado ci mette in tale disposizione d'animo. — Lo so; e come no? — Ma quando ci colga qualche sventura nostra, tu vedi che ci vantiamo del contrario, di poterci, vale a dire, mantenere calmi e forti, reputando da uomo questo contegno, e da donna quello che lodavamo. — Vedo, disse. — Sta dunque bene, ripresi io, cotesta lode, la quale si riduce a questo, che, vedendo persona quale noi non si vorrebbe, anzi ci si vergognerebbe d'essere, non si senta ripugnanza, anzi si provi piacere e si lodi? — Per Giove, disse, cotesta lode non è ragionevole. — Certo, ripresi io, se passi ad un'altra considerazione. — Quale? — Se consideri che quell'elemento, il quale viene a forza contenuto allora, cioè nelle nostre sventure, che è bramoso di piangere e di gemere largamente e di saziarsene, essendo tale per natura da desiderare questi sfoghi, esso appunto dai poeti è saziato e fatto godere: ma la parte migliore che è in noi, perchè non bastantemente educata dalla ragione e dal costume, allenta la custodia di questo nostro elemento lagrimoso, pel fatto che essa contempla dolori altrui, e perchè di per sè non è turpe il lodare e commiserare altri, il quale affermi

di essere una persona per bene e si dolga inopportunamente: ma crede di trarne un vantaggio, cioè il piacere, e non accetterebbe di esserne privato, come avverrebbe se disprezzasse tutta la poesia. Perchè, io credo, pochi possono comprendere che le vicende altrui si riflettono sui casi nostri; e chi in quelle nutre gagliardo l'elemento della compassione, non è facile lo raffreni ne' casi proprii. — Verissimo, disse. — Ma non si deve dire il medesimo anche pel riso? perchè, se godi assai all'udire in un'imitazione di commedia, o in privato, le buffonerie che ti vergogneresti di fare, e non le censuri come atti perversi, non ti conforti come per la commiserazione? Perchè quella tendenza tua che voleva far buffonerie, e che tu trattenevi col freno della ragione, temendo l'accusa di scurrilità, tu l'allenti allora e, resala baldanzosa per quegli altri casi, la trasporti spesso, senza accorgertene, a' casi tuoi e diventi quasi un autore di commedie. — Certo, disse. — E rispetto ai piaceri venerei ed all'ira e ai desiderii tutti e ai dolori dell'anima, che noi affermiamo accompagnare sempre ogni azione, tu non vedi che l'imitazione poetica ci mette nelle medesime condizioni? Infatti alimenta ed irriga questi sentimenti, mentre dovrebbero avvizzire; e li rende imperiosi in noi, mentre dovrebbero obbedire, se vogliamo divenire buoni e felici anzi che cattivi e miseri. — Non trovo da dissentire, confermò lui. — Adunque, o Glaucone, dissi, quando tu t'imbatta in coloro che esaltano Omero e dicono questo poeta essere l'educatore della Grecia, e per il governo e l'educazione degli uomini meritare che lo si prenda fra mano per imparare, e che si deve vivere regolando tutta la vita sui precetti di questo poeta, è il caso di abbracciarli con affetto, perchè sono buoni quanto più loro è possibile; ed è il caso di ammettere che Omero è il più ispirato e il primo dei poeti tragici; ma è d'uopo sapere che della poesia solamente gli inni agli dèi e gli encomi dei buoni si debbono accogliere nello Stato: chè se accoglierai la sdolcinata Musa della lirica e dell'epica, piacere e dolore regneranno nello Stato invece della legge e del ragionamento che per comune accordo sembri il migliore.

b VIII. — Questa, disse, sia la nostra difesa rammentando, rispetto alla poesia, che a ragione già prima l'abbiamo eliminata, quale essa è, dallo Stato; chè il ragionamento ce ne convinceva. Ma diciamo a lei, perchè non ci condanni per colpa di durezza e rozzezza, che antica è la discordia tra la filosofia e la poesia. Perchè « l'urlante cagna che al padrone abbaia », e « grande fra i vaniloqui degli stolti », e « la turba de' sapienti che sovrasta a Giove », e « han sottili pensier perchè son poveri » ⁽¹⁾, ed infiniti altri sono i segni dell'antica avversione: si dica tuttavia che noi, se la poesia rivolta al piacere e l'imitazione hanno qualche ragione da esporre per sostenere di aver diritto all'esistenza in uno Stato governato da buone leggi, volentieri le accoglieremmo, dacchè abbiamo coscienza d'essere ammalati da essa: però sarebbe un'empietà d il tradire ciò che si giudica vero. Che forse, o amico, da essa non sei incantato anche tu e soprattutto quando la contempli in Omero? — E come! — Dunque avrà diritto di tornare quando riesca nella sua difesa composta in forma melica o in altro metro? — Certamente sì. — E concediamo ai patroni di lei, i quali non abbiano disposizioni poetiche, ma amino la poesia, di parlare — senza vincolo di verso — in difesa di lei e sostenere che non è solamente piacevole, bensì anche utile ai governi ed alla vita degli uomini: e li ascolteremo con benevolenza, perchè ritrarremmo un guadagno, se risulterà non solamente piacevole, bensì anche utile.

c — E come non ne ritrarremmo un guadagno? disse. — In caso contrario, o caro compagno, faremo come gli innamorati, i quali, allorchè ritengono non sia utile l'amore, a forza sì, ma se ne staccano; ed anche noi, parimenti, stante l'amore che per siffatta poesia ci ha istillato l'educazione dataci dai buoni governi, saremo lieti che essa riesca ottima e veracissima quanto mai; ma, fino a quando non sia capace di difen-

(1) Non si conoscono gli autori di questi versi, che contengono attacchi alla filosofia ed ai filosofi. Tra l'altro c'è l'accusa di superbia e di empietà. Si rammentino le accuse contro Anassagora e Socrate, e si confrontino le *Nubi* di Aristofane.

dersi, la udiremo cantando a nostro scampo il ragionamento che abbiamo tenuto, quasi fosse formula magica, cercando di non ricadere nell'amore puerile dei più. Ascolteremo adunque che non si deve prestar grande attenzione a tale poesia, quasi si attenesse a verità e fosse cosa seria, ma che da essa deve difendersi chi l'ascolta, e con un sentimento di paura per l'interno governo di se stesso; e che si deve essere convinti di ciò che abbiamo esposto intorno alla poesia. — Mi b
 accordo teco completamente, disse. — Ha grande importanza, dissi, o caro Glaucone, grande ⁽¹⁾, e più di quanto non si creda lo sforzo per divenire buono o cattivo; sicchè, senza lasciarci sviare nè da onori, nè da ricchezze, nè da potenza alcuna, nè da poesia, non dobbiamo trascurare la giustizia e le altre virtù. — Consento teco, disse, in base alla precedente discussione; e penso che teco consenta pure chiunque altro.

IX. — Tuttavia, ripresi io, noi non abbiamo esposte le mas- e
 sime ricompense della virtù ed i premi che le sono assegnati. — Debbono essere di straordinaria grandezza, disse, se sono premi maggiori di quelli de' quali si è parlato. — Che mai, ripresi io, potrebbe divenire grande in piccolo decorso di tempo? perchè tutto il tempo che decorre dalla fanciullezza alla vecchiaia è breve di fronte all'eternità. — Anzi è un nulla, disse. — Che dunque? credi che un essere immortale debba adoperarsi per l'ufficio suo nei limiti di sì breve tempo e non per l'eternità ⁽²⁾. — Per l'eternità, io credo. Ma che vuoi d
 dire? — Non sai, ripresi io, che è immortale l'anima nostra e non perisce mai? — E lui, fissandomi e stupito, disse: per Giove, io no; ma tu puoi dimostrarlo? — Se non ho torto, dissi; e penso che potresti dimostrarlo anche tu, perchè non è difficile. — Per me sì, disse: ma sentirei da te, volentieri, cotesta dimostrazione non difficile. — Ascoltami, ripresi io. Ma deciditi a parlare. — Tu distingui fra bene o male? — Io e

(1) Anche per la vita d'oltretomba.

(2) Ho tradotto due volte «eternità», quantunque la traduzione non sia precisa.

si. — Forse a questo proposito la pensi come me? — Come? Tutto ciò che distrugge e rovina è male, e ciò che conserva e giova è bene. — Lo credo, disse. — E poi? attribuisce ad ogni essere un bene ed un male? per esempio agli occhi l'oftalmia, ed
609 al corpo in generale la malattia, ed al grano la ruggine, e la putrefazione al legno, e al bronzo ed al ferro la ruggine; e come dico, quasi tutti gli esseri hanno connaturato un male ed una infermità? — Credo, disse. — Dunque, quando uno di questi mali colpisce un essere, questo male fa intristire l'essere cui si è attaccato, ed alla fine lo dissolve tutto e distrugge? — E come no? — Quindi ogni essere è distrutto dal male e dal vizio suo congenito e peculiare; ovvero, se questo non
b lo distrugge, null'altro sarebbe capace di distruggerlo. Chè certamente il bene non lo distruggerebbe mai, e neppure ciò che non sia nè bene nè male⁽¹⁾. — Come ci riuscirebbe? domandò. — Perciò se fra gli esseri ne troviamo uno, il quale abbia il suo male che lo fa intristire, ma questo non è capace di dissolverlo pur rovinandolo, non sapremo ormai che questa non era la rovina dell'essere così fatto da natura? — È naturale che sia così, disse. — Ebbene? ripresi io: l'anima non
c ha qualcosa che la fa cattiva? — E come! disse: tutti quei mali che dianzi dicevamo, cioè ingiustizia e intemperanza e viltà e ignoranza. — Forse taluno di essi la dissolve e la rovina? e bada che non ci inganniamo pensando che l'uomo ingiusto e stolto, quando sia convinto della colpa, allora perisca per causa dell'ingiustizia, per essere cioè trista l'anima sua. Ma fa così: come la tristizia del corpo, cioè la malattia, logora e rovina il corpo e lo conduce a non esser più neppur corpo, così tutti gli esseri, che dianzi dicevamo, stante il proprio male, che vi prende sede e li rovina, giungono a non più
d esistere: così? — Sì. — Orsù, esamina analogamente anche l'anima. Forse l'ingiustizia e gli altri vizi, stando in essa, per il fatto di starvi e di risiedervi, la rovinano e la guastano finchè la conducono alla morte e la separano dal corpo?

(1) Per queste tre categorie, di buono, cattivo, nè buono nè cattivo, cfr. il *Liside*.

— Questo no, disse. — È assurdo però, ripresi io, che il vizio altrui rovini, ed il proprio no. — Assurdo. — Considera, ripresi io, o Glaucone, che neppure dalla tristizia dei cibi — che sia propria di essi, e sia o vecchiume o putredine o checchessia d'altro — noi non crediamo il corpo sia rovinato; ma se la tristizia dei cibi dà luogo nel corpo alla tristizia del corpo, affermeremo che questo, per causa di quelli, è condotto a rovina del male suo, cioè dalla malattia: ma dalla tristizia dei cibi, che sono estranei al corpo come il corpo è estraneo ad essi — vale a dire da male estraneo, che non può produrre il male congenito, non crederemo mai che il corpo venga distrutto. — Tu hai perfettamente ragione. e 610

X. — Analogamente, ripresi io, se la tristizia del corpo non ingenera all'anima la tristizia dell'anima, non dobbiamo credere che per male ad essa estraneo l'anima perisca senza tristizia propria; che cioè l'una perisca per vizio dell'altro. — È secondo ragione, disse. — O dimostriamo adunque che in questo abbiamo torto, o, finchè ciò non si dimostri, non affermiamo che da febbre o da altra malattia o da uccisione — nemmeno tagliando il corpo a pezzettini — neppure per ciò, — l'anima perisca; non affermiamolo prima che si dimostri che in causa di questi accidenti del corpo essa anima diviene più ingiusta ed empia; ma se il male altrui fosse in altro essere, e il male proprio non si sviluppa nel singolo essere, non lasciamo si dica che l'anima, od altro checchessia, perisce. — Certo, disse, nessuno mai dimostrerà che le anime di coloro che muoiono diventano, in causa della morte, più ingiuste. — Se però taluno, dissi io, osasse impugnare il ragionamento e dire, che quegli il quale muore diventa più cattivo e più ingiusto, e ciò affermasse per non essere costretto ad ammettere che l'anima è immortale, noi crederemmo, nel caso che dicesse la verità chi parlasse così, che l'ingiustizia è mortifera per chi l'ha — come può essere mortifera una malattia; e che in causa di essa, la quale per natura sua distrugge, muoiono coloro che la contraggono; anzi chi la contrae più intensa, muore più presto; e chi meno, più tardi: non però diremo, come ora, che vanno a morte gli ingiusti perchè altri c d

li punisce. — Per Giove, riprese lui, l'ingiustizia non parrà un terribile male, se sarà mortifera per chi la contrae, perchè sarebbe una liberazione da mali; ma io credo piuttosto che essa apparirà tutto il contrario, cioè tale da rovinare gli altri, se è possibile, e da rendere molto vitale chi ne è affetto; ed oltre all'essere vitale, anche vigile — tanto, a quanto sembra, è lontana dall'essere mortifera. — Tu hai ragione, ripresi io: ma poichè la tristizia propria e il male proprio non sono capaci di uccidere e rovinare l'anima, indarno da ciò che è male determinato di altro si tenterà di rovinare l'anima o
 611 altro, che non sia l'essere al quale spetta. — Indarno, disse; è naturale. — Dunque, poichè non è distrutta da nessun male, nè proprio nè altrui, è palesemente necessario che essa esista sempre; e se esiste sempre, è immortale. — È necessario, disse.

XI. — Si riconosca adunque che è così, ripresi io: e se è così, tu comprendi che le anime sono sempre le medesime. Perchè non possono diminuire di numero, pel fatto che nessuna perisce; e neppure crescere di numero. Perchè, se l'immortale avesse un incremento numerico, tu sai che esso incremento deriverebbe dal mortale: e tutto finirebbe per essere
 b immortale (1). — Dici il vero. — Ma, ripresi io, cotesto non dobbiamo pensarlo, perchè il ragionamento non lo permette; nè dobbiamo ritenere che l'anima nell'intima verità della sua natura sia tale da riboccare di molta varietà e dissomiglianza e differenza di fronte a se stessa. — Che dici? domandò. — Non è facile, ripresi io, che sia eterno ciò che è composto di molti elementi e non risulti dalla migliore combinazione, come ora ci è risultata l'anima. — Non è certamente attendibile. — Che però l'anima sia immortale ci costringerebbero ad ammetterlo il ragionamento fatto or ora e gli altri; che
 c l'anima è d'uopo contemplarla quale essa è in verità, e non

(1) A base del ragionamento sta la netta separazione fra immortale da una parte e mortale dall'altra: nulla può passare da una categoria all'altra. Così l'immortale non può avere incremento numerico; d'altronde non può subire nessuna diminuzione numerica pel fatto dell'immortalità stessa. Onde le anime, in quanto immortali, sono sempre quelle, sempre le medesime, nè più nè meno. — Cfr. il *Fedone* e il *Fedro* e il *Timeo*.

già nella corruzione derivante dalla comunanza col corpo e cogli altri mali, quale ora noi la vediamo; ma qual'è, una volta che sia purificata, tale dobbiamo ben mirarla col ragionamento: e la si troverà più bella, e più chiaramente si vedranno la giustizia e l'ingiustizia e tutto ciò che abbiamo esposto. Ora secondo verità abbiamo detto quale essa appaia presentemente. Ed invero l'abbiamo veduta giacere; e come quelli che vedendo il marino Glauco non più ne scorgerebbero facilmente l'antica natura, perchè le antiche membra in parte sono spezzate, in parte logore e completamente danneggiate dalle onde, e vi aderiscono materie estranee, conchiglie ed alghe e sassi, sicchè e' rassomiglia a qualunque essere vivente piuttosto che a quello che era per nascita; così anche noi vediamo giacere l'anima sotto infiniti mali. Ma è d'uopo, o Glaucone, guardare là. — Dove? domandò lui. — Al suo amore della sapienza, e considerare quali compagnie ha e quali desidera perchè partecipe del divino e dell'immortale e dell'eterno, e immaginare quale sarebbe se tutta loro aderisse, e con tale impulso uscisse dal mare, nel quale ora si trova, scuotendo da sè i sassi e le conchiglie, che ora a lei, cibata di terra, terrose e sassose e in gran numero e selvatiche le aderiscono in conseguenza de' banchetti, che si dicon beati. E allora si vedrebbe la sua vera natura, se molteplice o semplice (1), e come e qualmente sia. Ed ora, le vicende e gli aspetti, che le son proprii nella vita umana, li abbiamo, io credo, convenientemente esposti. — Sì, certamente, disse. —

XII. — Dunque, ripresi io, nel nostro ragionamento abbiamo eliminato tutte le altre considerazioni e non abbiamo esposto le ricompense connesse alla giustizia e l'opinione che se ne ha, a quella guisa che voi dite abbiano fatto Esiodo ed Omero; ma abbiamo trovato che la giustizia in sè è il massimo bene per l'anima in sè, e che essa deve atternersi agli atti giusti, abbia o non abbia l'anello di Gige, od oltre l'anello anche

(1) Nel *Fedro* si dimostra che l'anima è immortale perchè semplice.

l'elmo dell'Invisibile? ⁽¹⁾ — Grandissima verità quella che tu dici. — Dunque, ripresi io, o Glaucone, ora possiamo, senza esporci a censura, attribuire altresì le ricompense alla giustizia, anzi ad ogni virtù, quante e quali ne vengono date all'anima dagli uomini e dagli dèi, durante la vita dell'uomo e dopo morte? — Certamente sì, disse lui. — Forse mi renderete quello che vi ho imprestato nella discussione? — Che mai? — Vi ho concesso che l'uomo giusto sembrasse ingiusto, e l'ingiusto giusto, perchè voi reputavate, che, se anche non è possibile che ciò sfugga agli dèi ed agli uomini, lo si dovesse tuttavia ammettere per le esigenze del ragionamento, affinchè la giustizia di per sè fosse messa a confronto coll'ingiustizia di per sè ⁽²⁾. O non te ne rammenti? — Avrei d torto a non rammentarmene, disse. — Poichè dunque sono distinte l'una dall'altra, io adesso vi chiedo per la giustizia che l'opinione, la quale di essa hanno gli uomini e gli dèi, anche noi riconosciamo che è professata; e ciò affinchè riporti anche i premi della vittoria, che essa, appunto per l'opinione che si ha di lei, concede a chi la possiede; poichè è risultato che essa concede anche i beni che derivano dall'essere quello che è, e che non inganna coloro che e realmente la posseggano. — Giuste richieste le tue, disse. — Dunque, ripresi io, anzitutto in restituzione mi concedete che agli dèi non isfugge il giusto e l'ingiusto? — Lo concediamo, disse. — E se non sfuggono, uno sarà caro agli dèi, e l'altro odioso, come anche a principio si ammetteva. — È così. — Non ammettevamo che per quello che è amato dagli dèi, tutto 613 quanto gli viene dagli dèi è buono quanto mai, salvo che, in seguito ad anterior errore, non gli spetti un male inevitabile? — Certamente sì. — Dobbiamo adunque ritenere, circa l'uomo giusto, si trovi in povertà o in malattia o in altra di queste che si reputano sventure ⁽³⁾, che tutto per lui finirà

(1) Cfr. *Iliad.*, 5, 844 sg. dove si dice che Atena si pose l'elmo dell'Invisibile, perchè Ares non la scorgesse. Quell'elmo cioè rendeva invisibili agli dèi.

(2) *Rep.*, 361 a sgg.

(3) Cfr. la vita di Platone; Dionisio I ne avrebbe fatta una pepata applicazione al filosofo, procurando che fosse venduto schiavo — tanto il filosofo sempre e comunque sarebbe felice e libero.

a bene, e mentre vive e dopo morto. Infatti non è mai trascurato dagli dèi colui il quale voglia divenire giusto e curi la virtù, per quanto è possibile ad un uomo farsi simile a un dio. — È naturale, disse, che esso non sia trascurato da chi è simile a lui. — Ma circa l'ingiusto è d'uopo credere tutto l'opposto? — Certo. — Questi sarebbero i premi della vittoria concessi dagli dèi al giusto. — A mio credere, disse. — E dagli uomini? ripresi io. Se devesi badare a ciò che è, le cose non vanno così? i furbi e ingiusti non fanno come i corridori, i quali corrono bene nell'andata, ma non bene al ritorno? a principio balzano pieni di slancio; ma finiscono in modo da essere ridicoli a tutti, colle orecchie basse, e si dileguano senza corone, mentre i veramente abili alla corsa giungono alla fine, e prendono il premio, e ricevono la corona. Non avviene così per lo più anche ai giusti? Alla fine di ogni atto e relazione e della vita hanno buona fama e ricevono il premio dagli uomini? — E come! — Sopporterai pertanto che io dica intorno ad essi quello che tu dicevi ⁽¹⁾ intorno agli ingiusti? Infatti io dirò che i giusti, una volta che siano avanzati in età, ottengono, se vogliono, nello Stato le cariche pubbliche, e prendono spose donde vogliono, e collocano le figlie a marito dove vogliono: insomma ciò che tu dicevi di quelli, io ora lo dico di questi. Intorno agli ingiusti poi io dirò che i più fra essi, anche se da giovani non si fanno scoprire, si fanno cogliere alla fine della corsa, e diventano ridicoli; e fattisi vecchi vengono miseramente ingiuriati dai forestieri e dai cittadini e frustati e sottoposti ai tormenti, che tu dicevi crudeli parlando secondo verità: e fa conto di sentir dire da me che li soffrono tutti. Ma, come dico, guarda se lo sopporterai. — Certamente, disse, dacchè tu parli giusto. —

XIII. — Invero, ripresi io, i premi e i compensi e i doni, che al giusto sono concessi dagli dèi e dagli uomini — oltre a quei beni che offriva la stessa giustizia — sarebbero tali. — Molto belli, disse, e sicuri. — Essi però, ripresi io, sono un

(1) *Rep.*, 362.

nulla e per numero e per grandezza rispetto a ciò che dopo morte attende l'uomo giusto e l'ingiusto. E fa d'uopo sentirne l'esposizione, affinchè l'uno e l'altro compiutamente apprenda quelle parti del nostro ragionamento che gli sono dovute. —
b Parla, chè null'altro udirei più volentieri di cotesto. — Certo che non ti esporrò il racconto di Alcinoò⁽¹⁾, ma di un uomo forte non di nome ma di fatto⁽²⁾, di Er, figlio di Armenio, Pamfilo di nazione. Questi, una volta, morì in guerra; quando vennero raccolti i corpi, dopo dieci giorni, già putrefatti, fu raccolto intatto; portato a casa, al momento della sepoltura, dopo dodici giorni, stando già sulla pira, tornò a vita, e, tornato a vita, disse quello che di là aveva veduto. E disse che dopo che l'anima era uscita dal corpo, egli aveva viaggiato con molti altri, ed erano giunti ad un luogo divino, dove erano due voragini attigue, che si sprofondavano nella terra, ed altre
c due si innalzavano al cielo in corrispondenza alle precedenti. Fra esse sedevano dei giudici, i quali, dopo aver giudicato, comandavano ai giusti di prendere la via a destra ed all'insù, pel cielo, apponendo loro dinnanzi segni della sentenza pronunciata; ed agli ingiusti quella a sinistra ed all'ingiù, forniti anch'essi, ma a tergo, dei segni di tutte le azioni commesse. Avanzatosi lui, gli dissero che egli doveva riferire agli
d uomini quanto là esiste; e gli ordinarono di udire e guardare tutto quello che è in quel luogo. Ed egli vide per ogni voragine del cielo e della terra allontanarsi le anime, dopo che era stata pronunciata la loro sentenza; e per una delle due vie salivano, dalla terra, piene di lordura e di polvere; e dall'altra discendevano altre dal cielo, pure e monde. E quelle che man mano giungevano, pareva venissero da lungo
e viaggio e, lietamente andando al prato, vi si accampavano come in assemblea, e si facevano festa a vicenda quelle che si conoscevano, e quelle che venivano dalla terra domandavano notizie sui luoghi delle altre, e quelli provenienti dal

(1) *Odiss.*, 9-12.

(2) Il nome « Alcinoò » etimologicamente si collega all'idea di « forza »; ma il re de' Feaci era tutt'altro che un forte.

cielo interrogavano le altre similmente. E si davano notizie a vicenda, le une gemendo e piangendo al ricordare quante e quali pene avevano sofferto e quali avevano veduto soffrire nel viaggio sotterra — in un viaggio di mille anni⁽¹⁾; ma quelle venienti dal cielo esponevano gioie e spettacoli di straordinaria bellezza. A dirne il più ci vorrebbe molto tempo; ma il fondamentale egli diceva essere questo, che di tutti i torti fatti verso chiunque avevano scontato il fio successivamente, dieci volte per ogni colpa; cioè una volta ogni cento anni, essendo questa la durata della vita umana, allo scopo di scontare una pena decupla della colpa; e se taluni erano colpevoli di molte morti, per aver tradito città o eserciti, o per aver ridotto altri in schiavitù, o per essere stati complici di qualche altra malvagità, di tutto ciò e per ogni colpa scontavano pena decupla. Ma se avevano compiute buone azioni ed erano stati giusti e pii, medesimamente ne avevano la mercede. Circa i morti appena nati o dopo brevissima vita dava altre notizie, che non importa rammentare. Ma diceva essere ancor più grandi le mercedi per pietà ed empietà verso dèi e genitori, e per l'omicidio. Disse infatti di essere stato presente mentre uno domandava ad un altro dove fosse Ardiéo il grande. Questo Ardiéo fu tiranno in una città della Pamfilia mille anni prima di allora, ed aveva ucciso il padre e il fratello maggiore, ed aveva commesso molte altre empietà, a quanto si diceva. Ed Er riferiva che l'interrogato rispose: Non è venuto e non verrà qui.

XIV. — Vedemmo adunque, fra gli altri, anche questo terribile spettacolo. Quando fummo vicini allo sbocco, già pronti a salire, dopo avere scontate le nostre pene, vedemmo d'un tratto lui ed altri, la più parte tiranni; ma vi erano anche taluni privati cittadini, che avevano commessa taluna delle colpe gravi. Essi credevano di potere salire oramai; ma lo sbocco non li riceveva, bensì muggiva quando taluno di costoro, rei di così insanabile malvagità, o di coloro che non

(1) Per queste cifre dell'oltretomba si veda il *Fedro*.

avessero completamente scontata la pena, cercava di ascendere. Allora, diceva, uomini ferrei e d'aspetto fiammeggiante, 616 che stavan lì presso, udita la voce, li afferravano e li portavano via, e mettevano i ceppi alle mani ed ai piedi ed al collo di Ardiéo e di altri; li gettavano a terra e li scorticavano trascinandoli lungo la strada, ma fuori di essa, ed escoriandoli agli aspalati⁽¹⁾, indicando a quelli che man mano passavano, per quali colpe e perchè fossero buttati giù e condotti nel Tartaro. Ed allora, pur dopo aver provate molte paure e d'ogni sorta, ciascuno era preso, diceva, da un'ansia ancora più grande, che si facesse sentire quella voce, quando egli salisse; e colla massima gioia, tacendo essa, ciascuno saliva. — Le pene e le punizioni erano queste, e corrispondenti a queste le ricompense. Ma dopo che nel prato avevano trascorsi sette giorni ciascuno, di là dovevano, all'ottavo, partire e giungere in quattro giorni là donde si vede dall'alto attraverso l'intero cielo e la terra una linea di luce diritta, a guisa di colonna, somigliantissima all'iride, ma più luminosa e più pura. Qui giungevano spingendosi oltre un giorno di cammino, e là vedevano pendere a metà della linea luminosa le estremità de' vincoli del cielo: perchè questa luce è il legame del cielo, e fa come i canapi che assicurano la chiglia delle triremi⁽²⁾, tenendone saldo e riunito tutto il cerchio. Dalle estremità pende il fuso di Necessità, per opera del quale girano tutti i cerchi. L'asta e il gancio sono di acciaio⁽³⁾, e la spola mista di questo metallo e di altre materie. E questa è la c d formazione della spola: per la forma è come quelle di qui; ma da ciò che egli diceva bisogna arguire, che essa è fatta come se in una spola grande, vuota e completamente scavata, ce ne stesse un'altra minore, che si adatti alla precedente, come i vasi che si adattano l'uno nell'interno del-

(1) Piante spinose.

(2) Si tratta di canapi che andavano da prora a poppa lungo i fianchi della nave e ne rafforzavano la compagine.

(3) Ai tempi di Platone l'acciaio (?) o adamante era annoverato fra i metalli preziosi.

l'altro ⁽¹⁾; e poi similmente una terza ed una quarta ed altre quattro: perchè in tutto sono otto spole, l'una dentro l'altra col labbro superiore circolare, sì da formare un dorso continuo di una sola spola intorno all'asta; e questa traversa, parte a parte, il centro dell'ottava. La prima spola adunque, quella esterna, ha larghissimo il giro del labbro; e per tale qualità viene secondo quello della sesta, e terzo quello della quarta, e quarto quello dell'ottava, e quinto quello della settima, e sesto quello della quinta, e settimo quello della terza, e ottavo quello della seconda. E l'orlo della più grande è di vari colori, quello della settima luminosissimo, e quello dell'ottava trae il colore dal riflesso della settima; quelli della seconda e della quinta sono simili fra loro, più fulvi dei precedenti; la terza ha colore bianchissimo, la quarta rossiccio, e seconda per bianchezza è la sesta. E gira l'intero fuso con moto uniforme; e mentre tutto il fuso gira, i sette cerchi interni girano per proprio conto in direzione contraria a quella dell'intero fuso; e fra questi quello che procede più rapido è l'ottavo, e sono secondi e sincroni fra loro il settimo e il sesto e il quinto; e terzo per rapidità, pareva loro, è il quarto; quarto il terzo e quinto il secondo. Il fuso gira tra le ginocchia della Necessità. E su ciascuno dei cerchi si è arrampicata e vien mossa in giro una sirena, che emette una voce sola, una sola nota, e tutte otto formano un accordo. E tre altre stanno sedute all'ingiro, ad eguali intervalli, ciascuna su di uno sgabello; e sono le figlie di Necessità, cioè le Parche in bianche vesti, con bende al capo, cioè Láchesi, Cloto e Atropo; e cantano sull'accompagnamento delle sirene, Láchesi il passato, Cloto il presente, Atropo il futuro. E Cloto colla destra toccando il fuso aiuta a far girare l'orbita esterna, ad intervalli di tempo; e Atropo fa il medesimo per i cerchi interni colla sinistra: e Láchesi, a turno, con l'una mano e coll'altra tocca gli uni e gli altri. —

(1) Come, ai tempi nostri, talune scatole giapponesi.

XV. — Essi dunque, appena giunti, debbono presentarsi subito a Lachesi. Un banditore li mette prima in ordine, e poi, prese dalle ginocchia di Lachesi sorti e modelli di vite, sale sopra una bigoncia e dice: « Proclama di Lachesi, figlia di Necessità. Anime d'un giorno, principio d'un altro periodo di generazione mortale, mortifero. Non un nume vi otterrà in sorte, ma voi vi sceglierete un nume. Il primo estratto scelga primo la vita, cui avrà l'obbligo di attenersi. La virtù non ha padrone: chi la onora e chi la vitupera avranno di lei ciascuno più e meno. La responsabilità è di chi sceglie; la divinità è irresponsabile ». Dopo queste parole gettò a tutti le sorti ⁽¹⁾, e ciascuno raccolse quella cadutagli accanto, eccetto lui ⁽²⁾; a lui nol permise. Ciascuno, raccoltala, seppe il suo turno. Dopo di che mise loro dinanzi sul terreno i modelli delle vite, molto più numerosi che non i presenti, anzi svariatissimi; cioè le vite di tutti gli animali e tutte quelle degli uomini. E fra esse c'erano anche le tirannidi, alcune durature, ed altre spezzate e finite in povertà ed esilio e miserie. C'erano anche vite di uomini famosi, talune per bellezza dell'aspetto e per la forza e la vigoria, altre per nobiltà e valore degli antenati; e similmente vite di uomini non famosi; e parimenti di donne. Non c'era però distinzione fra le anime, essendo necessario che esse diventino altre scegliendo altra vita. Talune vite erano congiunte a ricchezza e povertà, altre a malattia, altre a salute; per altre una via di mezzo. Qui, pare, o Glaucone, è il cimento più pericoloso per l'uomo; e per questo motivo dobbiamo quanto mai curarci che ciascuno di noi, trascurando le altre dottrine, curi ed apprenda questa, di imparare cioè e trovare, se gli è possibile, chi lo renda capace e sciente e conoscitore della vita buona e della cattiva, per essere in grado di scegliere sempre e dovunque la migliore possibile — meditando tutto quello che ora si è detto sia nel complesso, sia parte a parte, rispetto

(1) Cioè tessere col numero d'ordine.

(2) Ad eccezione di Er.

alla bontà della vita, quale ella sia — e sapere che cosa la bellezza unita a povertà e ricchezza, e con quale qualità di anima produca un male o un bene; e che cosa producano la nobiltà e l'ignobiltà, e la vita privata e le pubbliche cariche, e la forza e la debolezza, e la facilità e la difficoltà nell'imparare, e così via di tutte queste doti naturali dell'anima, e delle acquisite, sapere che cosa facciano tra loro congiunte, sì che da tutte esse sia capace, in conclusione, di scegliere, determinando la vita buona e cattiva in base all'anima e chiamando cattiva quella che conduca l'anima ad essere più ingiusta, e migliore quella che la guidi ad essere più giusta. E farà tanti saluti a tutto il resto; perchè abbiamo veduto che per il vivo e per il morto questa è la migliore scelta. E deve scendere all'Orco avendo saldissima questa opinione, in modo che neanche là resti colpito da ricchezza e da siffatti mali, e non gli tocchi di cascare in tirannidi e altre simili attività e compiere molte e irrimediabili iniquità, e ne soffra egli stesso pene ancor peggiori; ma sia sempre deciso di scegliere una vita intermedia e fuggire i due estremi in questa vita, per quanto è possibile, e in tutta la vita futura. Così l'uomo conseguirà la massima felicità.

XVI. — Or bene allora, come proferì il messo venuto di là, così parlò il banditore: « Anche per chi arrivi ultimo, ma scelga con senno, e si attenga fermamente alla vita scelta, è pronta una vita desiderabile e non cattiva. Nè il primo nella scelta sia disattento, nè l'ultimo disperì ». Dopo queste parole, quegli cui era toccato il primo posto, avanzatosi subito, disse, scelse la massima tirannide; e la scelse perchè per stoltezza e avidità non badò bene a tutto, e non si accorse che dentro nascondeva il destino di mangiare i propri figli e d'altre sciagure: ma quanto a suo agio vi badò. si percuoteva, e si doleva della scelta che aveva fatta non badando ai consigli del banditore: ma di quei mali non dava la colpa a se stesso, bensì alla fortuna e ai numi ed a chiunque piuttosto che a sè. Ed egli era uno dei venuti dal cielo, e che aveva passato la vita anteriore in governo ordinato, ed aveva partecipato a virtù per abitudine, non per filosofia.

- d Ed a quanto Er diceva, fra quelli che si mettevano in cotali condizioni, non pochi venivano dal cielo; e ciò avveniva perchè non avevano esperienza dei travagli. Ma i più di quelli che venivano dalla terra, avendo sopportato travagli essi medesimi e avendo veduti altri a sopportarli, non facevano di slancio la scelta. E da ciò, oltre che dal posto assegnato dalla sorte nel turno, derivava alla maggior parte delle
- e anime uno scambio di beni e di mali. Chè, se ognuno sempre, una volta giunto a questa vita, sanamente filosofasse, e pel turno toccatogli non dovesse essere fra gli ultimi a scegliere, potrebbe in base a ciò che di là gli viene annunciato, non solamente essere felice qui; ma anche il viaggio di qui a là ed il ritorno potrebbe farlo non per via sotterranea ed aspra, ma per via liscia e nel cielo. Er diceva che
- 620 questo spettacolo è degno di essere veduto, come cioè le singole anime sceglievano la vita: chè era spettacolo miserando e ridicolo e miserabile, perchè la più parte procedevano alla scelta in base all'esperienza della vita anteriore. E diceva di aver veduta l'anima che era stata di Orfeo scegliere la vita di cigno, per odio del sesso femminile, non volendo, in causa della morte datagli da quello, nascere generata in donna; e vide l'anima di Tamiri scegliere la vita di un usignuolo. E vide un cigno che sceglieva la vita di uomo, e
- b parimenti altri animali canori. E l'anima, che secondo la sorte era la ventesima, scelse la vita di leone; ed era quella di Aiace Telamonio, che fuggiva il diventare uomo rammentando il giudizio delle armi ⁽¹⁾. L'anima che venne dopo di lui, quella di Agamennone, anch'essa per odio al genere umano, stante le sventure subite, volle fare il cambio colla vita d'aquila. E l'anima di Atalanta, che veniva a metà della serie, al vedere i grandi onori di un atleta, non seppe andar oltre, e scelse quelli. Dopo di questa vide l'anima di
- c Epeo ⁽²⁾, figlio di Panopeo, passare nella natura di donna in-

(1) Ulisse si fece assegnare le armi di Achille, privandone Alace, che per il dolore impazzì e si uccise.

(2) È il costruttore del cavallo di legno contro Troia.

dustre; e fra gli ultimi vide l'anima del ridicolo Tersite che assumeva forme di scimmia. Per caso quella di Ulisse, che era rimasta ultima di tutte, procedendo alla scelta, schivando le ambizioni pel ricordo delle anteriori fatiche, andò cercando a lungo la vita di uomo privato e tranquillo, ed a stento la trovò buttata là e abbandonata dagli altri; e disse al vederla che avrebbe fatta la medesima scelta anche se per sorte fosse stata la prima, e lieta la scelse. Ed altri animali parimenti passarono in uomini o in altra specie di animali; quelli ingiusti in animali feroci, ed i giusti in animali mansueti, con ogni sorta di scambi. Dopo che tutte le anime ebbero fatto la scelta della vita, secondo il turno determinato dalla sorte, si recarono in fila a Láchesi, e questa diede a ciascuno per compagno e custode della vita il nume che ciascuno aveva scelto, perchè questi desse compimento alla scelta fatta. Ed essa condusse il primo da Cloto, perchè la mano di lei ed il giro del fuso ratificasse il destino che egli aveva eletto; e, toccato il fuso, lo condusse ad Atropo, che filava, a rendere immutabile il destino filato. Poi, senza voltarsi, andò al trono della Necessità; e di là uscendo, quando anche gli altri furono usciti, andarono tutti al piano di Lete, attraverso caldo ed arsura straordinaria, perchè il piano era privo di piante e di quant'altro la terra produce. Là si accamparono, essendosi già fatta sera, presso il fiume Àmeles ⁽¹⁾, la cui acqua nessun vaso cape. A tutti è necessario bere una determinata misura d'acqua; quelli non custoditi da prudenza ne bevevano di più: quelli che man mano bevevano, dimenticavano tutto. Postisi a riposare e venuta la mezza notte, sopraggiunse tuono e terremoto, e di là ad un tratto le anime andarono chi qua chi là alla generazione, scivolando come stelle. Er però ebbe il divieto di bere di quell'acqua. Come ed in quale modo tornasse al corpo, non sapeva; ma d'un tratto al mattino, aperti gli occhi, si vide disteso sulla pira.

(1) Si potrebbe rendere con « Incurio », se Lete vale, « Oblio ».

E così, o Glaucone, il mito è giunto a noi, e non andò
c perduto; e potrebbe salvare noi, se gli diamo retta e passeremo bene il fiume dell'Ade e non contamineremo l'anima. Ma se diamo retta a me, credendo immortale l'anima e capace di reggere a tutti i mali ed a tutti i beni, ci atterremo sempre alla via superiore, e praticheremo in ogni modo la giustizia unita a prudenza allo scopo di essere amici a noi stessi ed agli dèi, sia rimanendo qui, sia dopo aver riportati i
d premi (e faremmo come i vincitori che raccolgono i lor premi), ed allo scopo di stare bene qui e nel viaggio millenario, che abbiamo esposto.

NOTA a 616 b sgg.

Nella colonna di luce altri vide la via lattea ed altri l'asse della sfera celeste, altri l'aurora boreale.

Gli otto cerchi corrispondono rispettivamente ai cieli delle stelle fisse e di Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole, Luna; e la loro gradazione rispetto all'ampiezza dell'orlo, al colore, alla velocità corrisponde a serie di numeri da 1 ad 8 disposto in maniera da ottenere con simmetriche combinazioni il numero 9, che si ha costantemente sommando i termini equidistanti nella progressione aritmetica da 1 a 8. Si osservi riguardo alla velocità che la serie dei numeri è riunita in tre gruppi, in modo che la somma dei primi due termini e degli ultimi due termini è uguale a 9, e quella dei tre numeri intermedi ($7 + 6 + 5$) dà $9 + 9$, che è numero solenne per i Pitagorici.

Le Sirene emettono ciascuna una sola nota, costante; cioè ogni cielo dà una nota dell'ottava; gli otto cieli danno l'accordo di tutta l'ottava; le distanze dei cieli rispondono alla lunghezza proporzionale della corda nel dare le note dell'ottava, e ciò è conforme alla dottrina Pitagorica dell'armonia delle sfere.

Sicchè matematica, musica, astronomia si accordano nel dare fondamento e spiegazione sull'ordinamento dell'universo.

I moti impressi alla spola da Cloto ed Ananke corrispondono ai due moti della sfera celeste e dei pianeti, l'uno in senso contrario dell'altro; infine si è creduto che l'alterno poggiare delle mani di Lachesi si colleghi alla retrocessione dei pianeti.

Non sarebbe breve il discorso in materia: perciò rimando a G. SCHIAPARELLI, *I precursori di Copernico nell'antichità*, Milano, 1873 (Pubblicazioni del r. Osservatorio di Brera); THEONIS SMYRNAEI, *De astronomia*, ed. H. Martin, Paris, 1849; BOECKH, *De Platonico systemate caelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae*, Heidelberg, 1810 (= *kl. Schriften*, III, 266 sgg.); GRUPPE, *Die kosmischen Systeme der Griechen*, Berlin, 1851; MACROBIUS, *In somn. Scipionis*, II, 3, 14. E si veda l'appendice VI al libro x della *Rep.* nell'edizione dell'Adam.

OSSERVAZIONI

Anche se non avessimo l'esplicita attestazione che la *Repubblica*, prima che nella edizione definitiva, apparve in forma di assai minore ampiezza, dall'esame stesso dell'opera si dedurrebbe che questa è il frutto di iterate meditazioni e di ritorni sul medesimo argomento, maturato, dopo una prima trattazione ⁽¹⁾, da più larga e più intensa esperienza della vita e dalla discussione e dalla valutazione di idee diverse, remote talora e talora non molto lontane, su di un problema, al quale convergevano e le ricerche filosofiche dell'autore e le necessità e le vicende politiche di Atene e della Grecia. In un'età, nella quale Atene alternò la democrazia col governo dei Quattrocento e colla tirannide dei Trenta, quando l'urto fra il principio democratico e l'aristocratico, rappresentati da Atene e da Sparta, rinnovò l'importanza pratica del problema politico; in una età nella quale tutto il passato e il presente fu liberamente esaminato e discusso e valutato — il che molte volte volle dire « svalutato », sì da risultarne opere come l'*Athenaion politeia* (attribuita anche a Crizia, e giunta a noi nel *Corpus Xenophonteum*) e preparare i germi dell'Ellenismo, che passò dalla πόλις allo Stato, e rivolse gli sguardi dall'Ellade al mondo; in tale età si comprendono gli *Uccelli* e le *Ecclesiastuse* di Aristofane e la *Repubblica* di Platone, e si comprendono le discussioni delle varie scuole filosofiche; delle quali, per altro, siamo informati assai meno di quanto vorremmo. Già il sincronismo stesso dei pubblici avvenimenti e delle discussioni teoriche in materia di governo ci ammonisce della impossibilità di separare storia e filosofia e di tralasciare nello studio di un filosofo quale Platone le vicende biografiche.

Anche in Platone, nella *Repubblica* non meno che in altri dialoghi, sentiamo muoversi ed agitarsi la vita contemporanea e vibrare le lotte e le polemiche dei politici e dei pensatori; e noi vorremmo afferrare e riconoscere le varie correnti del pensiero e

(1) WILAMONITZ, *Platon*², II, p. 179 sgg.; 376 sgg.; cfr. I, p. 293 sgg.

dell'azione. Le quali però il più delle volte ci sfuggono, e tanto più, quanto maggiore sia la cura onde le investighiamo.

Il problema della *Repubblica*, il problema della forma e l'ordinamento dello Stato, era vivo e presente (e per Atene non meno che per altri Stati greci, specialmente per alcuni dell'Occidente greco) nelle esigenze della vita reale e della filosofia, che se ne era impossessata e dichiarava di volere e dovere risolverlo, nella speculazione prima, e quindi, per necessaria conseguenza, nella pratica, alla quale ella credeva di potersi imporre. Tutti i contemporanei si domandavano: qual è il Governo e quale lo Stato migliore? esiste lo Stato perfetto? o potrebbe esistere? Queste preoccupazioni sono costantemente presenti allo spirito di Platone in tutta la *Repubblica*, ed implicano un principio radicalmente rivoluzionario, vale a dire di eventuale condanna, teorica e pratica, di tutti i governi esistenti in Grecia e fuori di Grecia, quando si riconosca che questi non rispondono ai principii ed alle esigenze della filosofia, la quale sola è competente a tutta la soluzione del problema. Ne deriva conseguentemente che lo Stato resti qual è, o si riformi o si trasformi totalmente, secondo che esso risponda o meno alle soluzioni che del problema propone la filosofia. In questo modo la scienza politica è fatta interamente dipendere dalla filosofia.

Ma da quale filosofia? Riconosciuta e affermata la competenza della filosofia, e unicamente di essa, ad investigare e risolvere in teoria e in pratica il problema dello Stato, sopravviene la difficoltà derivante dal contrasto fra le differenti filosofie; tra le quali bisognerà ricercare quale sia la vera.

Se non che la filosofia di Platone non può dubitare di esser essa l'unica vera, ed assume e proclama come sola vera la soluzione che essa dà al problema dello Stato; e mette in rilievo e conferma il nesso di dipendenza fra l'una e l'altra. Poichè questa filosofia trova la suprema spiegazione di tutti i suoi problemi nelle idee, il problema dello Stato deriverà anch'esso la sua ragion d'essere e la sua soluzione dalle idee quali elementi essenziali della realtà. Cosicchè Platone, facendo suo questo problema della filosofia contemporanea, e risolvendolo in base al supremo principio della propria filosofia, insiste nell'affermare che il solo filosofo, anzi il solo vero filosofo, può conoscere; ed è perciò il solo capace di agire egli stesso e di guidare gli altri ad agire secondo conoscenza. Questa è possibile perchè esistono le idee, che, secondo il *Fedro*, soltanto le anime dei filosofi scorgono e contemplan — parzialmente e per brevissimo tempo — nello stadio an-

teriore all'incarnazione; incarnatesi, rammentano l'anteriore visione e ad essa sono in grado di conformare l'azione sia dell'individuo singolo, sia della collettività. Da ciò deriva al filosofo la capacità di conoscere e quindi guidare lo Stato, e il dovere di guidarlo: onde al filosofo compete, si assegna e si riconosce, come opera sua propria, la politica speculativa e la politica attiva. Se però il filosofo ha il dovere di praticamente operare come maestro e dirigente politico, è necessario che tale missione gli venga teoricamente e praticamente riconosciuta dal popolo che accetti, permetta e voglia il filosofo reggitore dello Stato. Il potere politico e la filosofia devono concorrere nella medesima persona.

A tale unione e quasi identificazione di filosofo e reggitore politico si perviene perchè l'anima del re, sempre secondo il *Fedro*, è per dignità e per natura la più vicina all'anima del filosofo. Le anime, prima dell'incarnazione, seguendo lo speciale dio al quale appartengono, vanno peregrinando pel cielo, e nell'interno, diremo così, della volta celeste ascendono, nel tentativo e nel desiderio di raggiungere il polo; ma le più fra le anime precipitano prima di giungervi, e s'incarnano, e tanto meno son perfette e tanto minore dignità hanno, quanto prima e da minore altezza son cadute; tanto più alta è la parte del cielo onde son cadute, e tanto maggiore è la dignità delle anime. Pochissime raggiungono il polo, e contemplan la parte esterna e superiore del cielo, e mirano così l'essere direttamente, nella sua verità ed eternità. Queste pochissime sono le anime dei filosofi, alle quali van più da presso le anime dei re. Quindi l'unione, voluta da Platone, del governante col filosofo.

Così stando le cose, il filosofo governante o governante filosofo vorrà unicamente quello Stato che risponda all'essere, al vero ed eterno essere; e perciò attuerà e cercherà di attuare uno Stato che corrisponda all'idea dello Stato, l'unico Stato che veramente ci sia, o che sia veramente Stato: poichè gli altri, quelli della realtà empirica, partecipano sì dell'essere, ma in parte soltanto, anzi soltanto in piccola parte. Perfetto lo Stato dell'idea, tutti gli altri sono imperfetti, anche quello che maggiormente la imiti e la riproduca.

Le idee sono i veri esseri; sono le eterne forme ed i modelli eterni degli altri esseri, cioè degli esseri contingenti, tanto meno imperfetti quanto più si attengono alla loro idea e la riproducono. Se perciò è necessariamente imperfetto (ma è il meno imperfetto) lo Stato che si fondi e proceda sull'idea dello Stato, tutti gli altri Stati che non si prefiggono di riprodurla, perchè nemmeno la conoscono, sono imperfettissimi e si debbono condannare. Onde la

necessità e, secondo Platone, la possibilità che i singoli Stati si perfezionino e migliorino, e dalle forme degeneri tornino alle buone forme originarie, per ricondurli alle quali valgono due mezzi, persuasione e costrizione: donde la necessità di una riforma o della rivoluzione. Platone, in teoria, accetta l'uno e l'altro mezzo. Ma se è importante ottenere e stabilire lo Stato ideale, ancora più importante è conservarlo; chè il primo può essere soltanto un problema provvisorio, l'altro ha carattere e ragione di continuità; e pel secondo scopo varranno gli stessi mezzi di persuasione o di costrizione. Cosicchè Platone, per coerenza a se stesso, è transitoriamente riformista e rivoluzionario, ma conservatore nell'anima, perchè la distruzione degli Stati attuali è unicamente mezzo e via alla costruzione dello Stato ideale, il quale, una volta fondato, deve essere difeso e conservato con tutti i mezzi.

La fondazione e la conservazione dello Stato ideale si potrebbe chiamare, usando il nostro linguaggio, il programma massimo di Platone, che ci presenta invece il programma minimo corrispondente nelle *Leggi*. Ma anche qui bisogna non andar di là dal pensiero di Platone. Quell'ideale di Stato, che egli propugna nella *Repubblica*, non è, a rigore, il vero programma massimo, il quale propriamente consiste nella idea dello Stato; dovendo esistere nel mondo contingente ed empirico, non può non risultare altro che minimo, anch'esso, per così dire, di fronte all'idea; sicchè quello della *Repubblica* sarebbe, fra i programmi, il massimo dei minimi, se così è dato di esprimersi; tanta è l'inferiorità degli esseri particolari e sensibili di fronte agli esseri unicamente intelligibili (le idee), i soli che realmente esistano, di fronte ai quali gli esseri concreti sono quasi ciò che l'ombra o l'immagine è rispetto al corpo reale. Ed è programma massimo nel senso che rappresenta il massimo sforzo per ottenere uno Stato, nella realtà storica, quanto più sia possibile condotto sulla norma dell'idea dello Stato.

Lo Stato ideale, adunque, dovrà fondarsi sulla conoscenza dell'essere ed assegnando agli esseri il posto, il grado e l'attività che a ciascuno compete: assegnando perciò agli uomini un'attività specifica in corrispondenza alla qualità e natura delle anime loro. Secondo il punto del cielo donde le anime son cadute per incarnarsi, esse si distribuiscono in nove categorie; e le une sono fatte per dar leggi e comandare, le altre per eseguire e obbedire. — Onde nello Stato si avranno classi separate e distinte, cioè dei reggitori dello Stato e dei ministri e degli esecutori, con una divisione e un accordo che rispecchia altresì la divisione e l'ac-

cordo delle parti o facoltà dell'anima. I reggitori, i custodi, i suditi sono tali per natura, ed in essi la natura dev'esser riconosciuta e rafforzata mediante l'educazione.

Con questo ragionamento si è già definita la giustizia, che risulta necessario fondamento dello Stato, e sono assegnati all'educazione i fini ed i metodi. Giustizia è riconoscere gli esseri e le anime nella loro naturale differenza e attitudine, e perciò attribuire a ciascun'anima il grado e l'attività corrispondente: onde la divisione stabile delle mansioni e la stabile divisione delle classi nello Stato, assegnando a ciascuna coloro che attendono alle medesime attività. Spetta all'educazione, eliminando gli ostacoli, rafforzare le naturali tendenze, promuoverle e svolgerle in modo che ciascuna resti nell'orbita sua e tutte cospirino al bene dello Stato; bene, che è la norma suprema per attribuire alle classi ed agli individui i diritti ed i doveri e quella forma di vita, cui devono attenersi. È giustizia che tutto ciò sia coordinato allo scopo che lo Stato esista e si conservi.

A tale scopo lo Stato è l'unico e supremo regolatore della collettività e degli individui in ogni momento della vita e in ogni forma di attività: tutto deve compiersi e restare nell'orbita dello Stato. Quella di Platone è una vera statolatria coi tratti definiti e caratteristici d'un socialismo di Stato, che si cura degli individui fin da prima della nascita, regolando la procreazione con ammettervi chi abbia l'età idonea e i requisiti psichici richiesti; col dare sanzione civile e religiosa ai connubi (rinnovati ad ogni procreazione, e contratti sempre per estrazione a sorte), dai quali verrà una prole riconosciuta dallo Stato; col proibire invece o tollerare altre unioni, non ammesse alla dignità di nozze, e la cui prole lo Stato non accetta. Nozze, adunque, di Stato e procreazione di Stato; e, conseguentemente, allevamento di Stato per gli uni, soppressione di infanti per gli altri. Si giunge così all'infanticidio di Stato, nonchè, esplicitamente, al procurato aborto di Stato. Tutto è istituito e regolato mirando al migliore possibile allevamento umano, per ottenere la prole della migliore qualità possibile e nella quantità voluta e regolata dallo Stato, il quale curerà che le nozze siano in tal numero da procreare una sì regolata figliolanza, che lo Stato nè cresca di popolazione nè abbia a diminuire per guerre o malattie.

A tale allevamento umano è inutile, anzi contrario, il matrimonio stabile: nella *Repubblica* di Platone vige la comunanza delle donne e dei figli. Non già libero amore (solo concesso, salvo a

sopprimerne i prodotti, a coloro che abbiano oltrepassato il giusto limite di età) ma unioni legittimate dallo Stato e regolate dalla sorte per estrazione; la quale può non essere sincera, allo scopo di farla deviare a vantaggio della prole migliore che può ottenersi dai migliori riproduttori, sui quali si farà cadere con più frequenza la sorte.

I rapporti fra procreatori e procreati vengono parimenti stabiliti dallo Stato. L'età preordina da una parte la serie dei padri e delle madri, dall'altra la serie dei figli e dei fratelli e delle sorelle; a tutti si impartisce educazione in comune, ed è comune l'allevamento sottratto alle madri ed affidato a balie di Stato. Ciò permette alle donne delle classi dirigenti di continuare ad attendere alle loro mansioni di Stato, diverse per grado ma non per qualità da quelle degli uomini. Perchè Platone vagheggia anche un femminismo politico, ed ammette la parità dei due sessi nei diritti e nei doveri come conforme a natura, che ha fatto la donna più debole ma non diversa dall'uomo. Quindi la donna attende alle faccende pubbliche, e va anche alla guerra e combatte, per quanto l'ufficio di combattere, in base al principio della divisione del lavoro e delle attribuzioni, spetti ad una classe speciale, dei custodi o guerrieri. I quali, educati convenientemente, osservano uno speciale tenore di vita, dove tutto è in comune, senza nessun possesso personale; e mantenuti dallo Stato, badando soltanto alle mansioni belliche, vivono in apposite abitazioni, in città ed ai confini. Fattasi più matura l'età e meno atta alla milizia, gli idonei assumono nome e funzione di reggitori, diventando i capi e regolatori dello Stato.

Questo ordinamento è radicalmente diverso da quello del mondo greco, sebbene alcune linee generali e taluni tratti particolari presentino riscontri con norme e leggi dell'Ellade, ad esempio degli Spartani. Platone estende ed esalta questi principii, e li generalizza e fonde in un tutto omogeneo e filosofico, tutto attribuendo allo Stato, al quale spetta anche il diritto, come s'è detto, e il dovere dell'educazione.

Accettata o soppressa la prole, secondo che legittima o illegittima, derivante cioè o non derivante da unioni promosse e sancite dallo Stato, provveduto all'allevamento del bambino, si provvede anche alla comune educazione nella ginnastica e nella musica, ossia per il corpo e per l'anima. Secondo Platone, la ginnastica non deve essere medica, cioè destinata a tenere in vita i deboli organismi, nè sportiva; ma essenzialmente bellica,

destinata ad eliminare i deboli, a rafforzare e tenere in salute i gagliardi ed a farne idonei guerrieri: poichè il corpo sano e forte permette l'esplicazione delle energie dell'anima. E per l'anima scopi corrispondenti ed analoghi spettano alla musica, vale a dire al complesso delle arti e delle scienze, le quali si insegnano nello Stato nel numero e nel modo che allo Stato è utile, e che lo Stato impone. Per la musica, in senso nostro, Platone è conservatore; e vuole la musica che a' suoi tempi si diceva antica, e combatte le innovazioni di poeti e musicisti allora famosi, convinto che mai avvengano innovazioni musicali senza che al tempo stesso cambino profondamente i costumi e la vita. Nel suo Stato perfetto, il quale nella perfezione dovrebbe aspirare ad essere immutabile e immobile, la musica perciò non dovrebbe subire mutamenti. Quanto alla poesia, egli incomincia a volerla regolare e ridurre, e poi si risolve a bandire Omero e i poeti dalla sua Repubblica. Nella quale ammette, se mai, soltanto un'arte di Stato; poichè la poesia avrebbe ragione di esistere soltanto a scopo educativo e religioso: educare, lodare gli dèi e gli uomini benemeriti dello Stato, ecco la missione e la funzione riservata alla poesia. Quanto in essa può recar pregiudizio alla religione ed alla morale, è senz'altro condannato ed eliminato: il resto può rimanere, ma soggetto a fisse e rigide norme, negative e positive, dalle quali non può uscire, e che vincolano tutte le forme, dalle più umili, come le fiabe e i miti, alle più eccelse, le tragedie, le quali comprendono e le poesie epiche e le drammatiche. Un'arte di Stato, insomma, la quale avrebbe diritto di esistere come integrazione o duplicato della filosofia, e cogli intenti e colle norme e le qualità della filosofia. E, riconoscendo che tale non è e non può essere l'arte, il filosofo è coerente quando la condanna e respinge. Già in teoria e *ab initio* l'arte, nel sistema platonico, è dichiarata degna di pochissima o nessuna stima. Nella fondamentale e primordiale classificazione delle anime (esposta nel *Fedro*), valutate secondo la potenzialità acquisita prima della incarnazione — dalla quale potenzialità dipende la loro attività nella vita umana — se all'anima del filosofo spetta il primo posto, all'anima del poeta è assegnato uno degli ultimi posti; e la ragione sta nell'opera della poesia, limitata, come le arti affini, alla sola imitazione, cioè a qualche cosa che non è più che l'ombra o l'immagine dell'essere concreto, che è già una forma inferiore dell'essere; la cui ombra ed immagine è l'infimo tra gli esseri, il meno essere fra gli esseri, al confine col non essere.

Nella gradazione degli esseri vengono primi i veri esseri, eterni e immutabili, unicamente intelligibili, che si possono pensare, non percepire coi sensi; seguono gli esseri reali, particolari e sensibili — riproduzione e immagine degli esseri soltanto intelligibili —, e questi possono essere pensati ed essere sentiti, e partecipando del divenire, oltre che dell'essere, sono soggetti ad esistenza variabile e caduca; ultimi esseri sono le ombre e le immagini di questi esseri particolari, cioè ombre di ombre e illusioni e immagini, sia esistenti in natura sia create dall'arte. La quale perciò, limitata a siffatta imitazione, non crea veramente, e si restringe a illusioni, che rasentano il non essere. Siccome il vero Stato si fonda sull'essere e sulla verità, ed elimina ciò che all'essere e alla verità sia contrario; l'arte, con molte restrizioni, sarebbe al più tollerata, o addirittura esclusa, per i danni che allo Stato ed all'anima recano le sue seducenti illusioni, tanto più pericolose quanto più attraggono e piacciono.

Che un greco e un artista come Platone condanni l'arte e la poesia ed Omero, Omero soprattutto, può parere ed è strano; ma per il bene e per l'esistenza dello Stato Platone impone a se stesso ogni rinuncia e ogni sacrificio, che gli venga imposto dalla salda coerenza delle sue idee.

Se questi sono gli elementi fondamentali dello Stato, che Platone crede perfetto e possibile, e si sforza di dimostrare possibile nella realtà, tale Stato non è però concepito come limite e fine a se stesso. Platone lo concepisce greco, e piccolo, e corrispondente al criterio della *polis*; ma assurge, come ad aspirazione suprema, ai principii della filosofia e li vuole attuati, come eternamente veri, per tutta l'umanità, come benefici e necessari a tutta l'umanità; benefici anche oltre l'umanità.

Lo Stato ideale permette la vita buona dell'anima durante la vita umana; ed è questa la ragione suprema per l'esistenza di un tale Stato, perchè tutta la vita futura, oltre la tomba, dipende dal bene e dal male compiuto durante la vita presente. Uno Stato cattivo importa una vita cattiva dell'individuo finchè l'anima è incarcerata nel corpo; una vita buona di là è resa possibile soltanto da uno Stato vero e buono ⁽¹⁾.

Una vita vissuta in esso e conforme ad esso può quindi rientrare nell'ordine perpetuo di tutta l'esistenza, e coordinare la vita

(1) Si noti in questo e nel mito finale l'accordo fra la *Repubblica* ed il *Gorgia*.

preumana e l'umana e la postumana, congiungere il passato, il presente e l'avvenire dell'anima, allacciando i periodi delle varie vite e delle riprese dell'esistenza. L'anima che nello Stato buono ha vissuto bene, avrà diritto alle gioie dell'oltretomba, a nuove incarnazioni desiderate e desiderabili, alla dimora minima in ciascuna di queste forme di vita, per ritornare, nel più breve tempo (che è concesso, tra tutte, all'anima del filosofo) allo stato di anima disgiunta dal corpo e atta a vagare di nuovo pel cielo, riprendendo da capo tutto il ciclo della sua vita. Lo Stato non perfetto sarà di ostacolo a tutto ciò, e renderà agevole che l'anima, dopo vita non buona, abbia a subire le espiazioni, anche dure e dolorose, dell'al di là, e s'incarni in forme inferiori di vita animale, e tardi, molto tardi, si svincoli dai ceppi dei corpi per tornare sola e pura e semplice al suo stato iniziale.

Lo Stato ideale si adatta in conseguenza alla dottrina e alla fede della metempsicosi, alle esigenze della immortalità dell'anima, alle norme che reggono l'universo e l'essere. Così Platone procede ben oltre allo Stato ed all'umanità, e le preoccupazioni politiche si subordinano a concetti e principii religiosi e filosofici, per quell'unione di filosofia e di religione, che in Platone è intima, profonda e indissolubile: così dei problemi inerenti allo Stato vengono date le soluzioni fondamentali e le ragioni prime riferendosi ai principii e allo spirito, sui quali lo Stato si fonda e si regge. Giacchè Platone non discende ai particolari, ma segna le linee principali, e ne dimostra la verità e la connessione colla vera filosofia. Con che il suo compito è assolto: sicchè quando egli si intrattiene su questioni singole, ciò deriva dalla loro speciale difficoltà o dalla loro importanza, anche occasionale e polemica di fronte ad altre discussioni e soluzioni agitate e date intorno al problema dello Stato, che egli però vuole trattare con animo sereno e superiore alle personalità. Onde il silenzio su nomi e persone che balzano tuttavia da allusioni, che avrebbero potuto essere personalissime. Quello che veramente importa, consiste nei sommi principii dello Stato, per assodare i quali il ragionamento procede in ampi giri e con ritorni e iterate discussioni, con quelle ampie volute che sono permesse a un ragionamento, che dura ben dieci libri, e dalla natura del dialogo, che può, senza danno anzi con vantaggio della drammaticità, interrompere e riprendere anche più volte un ragionamento, celando le connessioni e dissimulando le aggiunte, appartenenti anche a tempi lontani, e procedendo con economia ben diversa

da quella del trattato. Platone si avvantaggia così delle prerogative drammatiche e non drammatiche del dialogo; e può ampiamente trattare, ad esempio, la genesi e lo sviluppo dello Stato, che, sorgendo per necessità e secondo natura da umili principii e da un piccolo aggregato di individui, cresce fino a città, e sente anche l'opportunità e la necessità di estendersi oltre i confini con guerra di inevitabile espansione, e deve provvedere alle relazioni con altri Stati. C'è qui tutto il nucleo di un diritto internazionale, di guerra e di pace, fondato sui criteri di larga umanità e di sentito ellenismo e coll'aspirazione alla pace, della quale anche la guerra dev'essere strumento.

Il dialogo dà altresì il modo di introdurre tre miti, di Gige e del suo anello (che illustra il principio di giustizia), della caverna dell'umanità (che adombra la teoria delle idee e dell'essere), e del viaggio di Er, figlio di Armenio, nell'oltretomba. Il quale suggella e chiude l'opera dimostrando il fine supremo della vita umana e dello Stato, onde lo spirito dalla realtà contingente si eleva all'eternità della vita, oltrepassando il misticismo, perchè si parte dalla realtà per mirare in alto a un ideale, che non vuol essere un sogno, ma norma superiore di politica; ed è una fede, che ispira un potente sforzo di filosofia e un grande capolavoro di arte.

INDICE

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE	pag. vii
CLITOFONTE	» 1
Osservazioni	» 10
LA REPUBBLICA	» 23
Libro primo	» 25
» secondo	» 58
» terzo	» 90
» quarto	» 128
» quinto	» 159
» sesto	» 196
» settimo	» 229
» ottavo	» 259
» nono	» 292
» decimo	» 318
Osservazioni	» 350

